ألفريد لويس دي بريمار

تأسيس الإسلام

بين الكتابة والتاريخ








تأسيس الإسلام
بين الكتابة والتاريخ


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

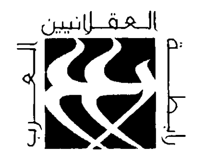
ألفريد لويس دي بريمار

تأسيس الإسلام

بين الكتابة والتاريخ

ترجمة: عيسى محاسبي
مراجعة: مروان الداية







Alfred-Louis de Prémare, *Les Fondations de l'Islam: Entre écriture et histoire*

الطبعة الأولى ٢٠٠٩

ISBN 978-1-85516-666-0

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)

e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

رابطة العقلانيين العرب

e-mail: arabrationalists@yahoo.fr



المحتويات

القسم الأول
مدخل عام



القسم الثاني
الفاتحون




مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

القسم الثالث
الكُتَّاب




مكتبة
الفكر الجديد

القسم الأول

مدخل عام




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الأول

ما بين الكتابة والتاريخ

مضى الزمن الذي كان فيه باحثون من أمثال إرنست رينان يعتقدون بأن حياة نبي الإسلام «معروفة جيداً بالنسبة لنا مثله مثل حياة أي مصلح ديني من مصلحي القرن السادس عشر»[1]. الآن اكتشفنا أن الأمور ليست بمثل هذه البساطة، ولا هي واضحة إلى مثل تلك الدرجة. ولا نقول ذلك لكي ننكر أن النبي كان له وجوده في وضح التاريخ، وأنه طبع بطابعه القوي الحركة التي دشّنها وترك بصماته الواضحة عليها. ولكن موثوقية المعرفة التي يمكن أن نمتلكها عن محمد تتوقف على الطريقة التي رويت بها سيرة حياته في كتب التاريخ القديمة.

١ ـ كتابة سيرة محمد

ينبغي العلم بأن الكتابة عن أصول الإسلام اختلطت في بدايتها بالكتابة عن الحملات العسكرية التي قادها نبيُّه، أي «المغازي». ثم امتدت بعدئذ لكي تشمل جوانب أخرى من مساره، وأفعاله، وحركاته وسكناته، وطريقة وجوده في الحياة. وينبغي العلم أيضاً بأن حياة محمد لم تُكتب إلا بعد موته بأكثر من قرن ونصف القرن وربما أكثر. ففي مجرى القرن التاسع للميلاد وضعت المؤلفات التي لا تزال تشكّل حتى الآن الأساس المعتمد في كتابة سيرة محمد. ونلاحظ أيضاً أن الكتابات

---

(١) أنظر: مجلة العالَمين Revue des Deux Mondes، العدد الثاني عشر (١٨٥١)، الصفحات: ١٠٦٣-١١٠١، وبالأخص ص ١٠٦٥.



الحديثة عن أصول الإسلام تركَّزت في الغالب على شخص محمد، وكذلك على القرآن[٢].

منذ بدايات البحث الغربي عن الإسلام حتى الآن، كان القرآن قد اعتُبِر بمثابة «المصدر الوحيد الموثوق به كلياً تقريباً»[٣] فيما يخص حياة محمد، وذلك من دون سائر المصادر التاريخية الأخرى التي وصلتنا. ولكن هذا الرأي مستمد إلى حد كبير من المؤلفات الإسلامية القديمة. فكتب سيرة النبي لم توضع إجمالاً إلا من أجل تفسير مقاطع مختلفة من القرآن. وبالتالي، من الصعب علينا أن نأخذ هذا الرأي بعين الاعتبار اليوم كما فعل بعض المستشرقين سابقاً. إذ كيف يمكن لنا أن نكتب سيرة محمد بناءً على وثيقة مشتتة العناصر كالقرآن؟ فالقرآن يعبِّر عن الأمور بطريقة تلميحية لا تصريحية، ويمتلئ بالألغاز أكثر مما يتميّز بالوضوح ذي الطابع التاريخي. نقول ذلك وبخاصة أن تدوين القرآن استغرق فترة طويلة امتدت حتى نهاية القرن السابع الميلادي، وربما أكثر.

وأما بشأن الكتابات التأريخية التي وصلتنا عن التراث الإسلامي، فإن مسألة موثوقيتها ـ وبخاصة الفترة الأولى للإسلام ـ فمطروحة في كل لحظة. لقد تمَّ اكتشاف مخطوطات تراثية جديدة وتحقيقها طوال الخمسين سنة الماضية، وأصبحنا نمتلك نصوصاً إضافية عن تلك الفترة. ولكن لم يكن من شأنها إلاّ أن زادت من صعوبة الاتفاق على رواية موثوقة عن الأحداث كما وقعت. وقد تؤدي دراستنا لها أحياناً إلى تعزيز موثوقية هذه المعلومة أو تلك من المعلومات المعروفة سابقاً عن

---

(٢) فيما يخص السِّيَر الأكثر شيوعاً في الفرنسية أو التي كانت قد ترجمت إلى الفرنسية، ننوه هنا بوجه خاص بدراسات: ت. أندراي (T. Andrae)، ريجيس بلاشير (R. Blachère)، م. غودفروا ـ ديمومبين (M. Gaudefroy - Demombynes)، مكسيم رودنسون (M. Rodinson)، و.م.واط (W.M.Watt). مع العلم أنه منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت المصادر الإسلامية القديمة المعروفة قد جُمعت بشكل منتظم وحُلِّلت من قبل المستشرق الإيطالي ل. كايتاني، في كتابه **حوليات الإسلام** *Annali dell'Islam* :L. Caetani. عشرة أجزاء. ميلانو. بين عامي ١٩٠٥-١٩٢٦. وبالطبع، فإن الوثائق ازدادت بعد ذلك التاريخ عن طريق تحقيق نصوص جديدة.

(٣) مكسيم رودنسون، «محصلة إجمالية للدراسات المحمدية» (١٩٦٣)، بحث منشور في المجلة التاريخية Revue historique، كانون الثاني/يناير ـ آذار/مارس ١٩٦٣، ص ١٩٢.



حياة النبي. ولكننا في غالب الأحيان نصل إلى العكس: أي إلى اكتشاف تناقضات واضحة في تلك المعلومات. وإجمالاً يمكن القول إن البعد الأسطوري لسيرة محمد يقلّص كثيراً من حجم الثقة التي يمكن أن نوليها للأخبار والروايات العديدة التي كتبت في وقت متأخر(٤). ولهذا السبب فإن البحث العلمي المعاصر أصبح يتخلى تدريجاً عن الاعتماد على ذلك النوع من الكتابات الخاصة «بسيرة محمد» بالطريقة التي دُبِّجت بها حتى أمد قريب، وأصبح يركِّز اهتمامه من جديد على إعادة التمحيص النقدي للمصادر. وبالتالي، لم يعد الأمر يتعلق بإعادة كتابة هذه السيرة بشكل منتظم ومترابط منطقياً كما هو معهود تقليدياً في هذا المجال. وإنما أصبح الباحثون المعاصرون يركِّزون اهتمامهم على دراسة المشاكل التي تطرحها نقاط تفصيلية ومحددة بدقة من السيرة، ويحاولون بلورة المناهج القادرة على حلها(٥). وهذا ما فعلوه في المؤتمرات العلمية المنعقدة عن السيرة النبوية، أو في المجلات الاختصاصية التي تدرس هذه المسألة. كما أضحى الباحثون المعاصرون يميلون، بالروح النقدية نفسها، إلى إعادة طبع الدراسات التفصيلية المتخصصة، سواء أكانت هذه الدراسات قديمة أم حديثة. ويتم انتخاب هذه الدراسات إما لعرض صورة استرجاعية(٦) عن خطوات البحث العلمي، وإما لتقديم عيِّنات من

---

(٤) ريبّين (أندريو): **المسلمون: معتقداتهم الدينية وطقوسهم** *Muslims. Their Religions Beliefs and practices*. منشورات لندن ونيويورك. الجزء الأول: الفترة التأسيسية، ١٩٩٠. الجزء الثاني: الفترة المعاصرة ١٩٩٣. انظر في الجزء الأول الفصل الثالث بعنوان «محمد»، وفي الجزء الثاني الفصل الثالث أيضاً بعنوان: «محمد وكُتّاب سيرته».

(٥) أنظر مثلاً الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه توفيق فهد والذي يضم المداخلات العلمية التي ألقيت في مؤتمر ستراسبورغ (تشرين الأول/أكتوبر، ١٩٨٠): **حياة النبي محمد**، *La vie du prophète Mahomet*، وانظر أيضاً الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه الباحث هارالد موتزكي والذي يضم المداخلات العلمية التي ألقيت في مؤتمر نيميغ، ١٩٩٧: **سيرة محمد. مشكلة المصادر** The Biography of Muhammad. The issue of the Sources، ليدن، بريل ٢٠٠٠، وانظر المؤتمرات العلمية السنوية التي تعقدها الجامعة العبرية في القدس تحت العنوان التالي: من الجاهلية إلى الإسلام.

(٦) أنظر مثلاً كتاب ابن وراق (اسم مستعار): **البحث عن محمد التاريخي** *The Quest for the Historical Muhammad*، صدر عام ٢٠٠٠.



المقالات الحديثة والمهمة التي تتيح إضاءة اتجاهاته الحالية[٧].

هذا لا يحول بالطبع دون ظهور دراسات أكثر شمولاً تتركّز على الفترة الأولى كما كان يقدمها المسلمون القدماء من خلال موضعتها في مكة، أو على فترة المدينة المعتبرة أكثر موثوقية من الناحية التاريخية[٨]

٢ ـ كيف كانوا يكتبون التاريخ؟

إن الوثائق التي نمتلكها حالياً من أجل دراسة بدايات الإسلام تتألف بتمامها تقريباً من المصادر الأدبية الإسلامية المكتوبة باللغة العربية. ولا نمتلك إلا القليل جداً من المصادر الخارجية بخصوصها. وما هو موجود من هذه الأخيرة لم يُستغل بما فيه الكفاية حتى الآن في ما يتعلق بموضوعنا هذا. وبالتالي فإن دراسات المستشرقين لتلك الفترة الأولية والتأسيسية من تاريخ الإسلام ترتكز أساساً على كتابات أحادية الجانب. ذلك أنها، على الرغم من اختلافاتها العديدة، مكتوبة كلها من منظور الجماعة الإسلامية في تصوراتها واختياراتها الأساسية الأولى. ينبغي العلم بأن هذه الكتابات هي من طبيعة خاصة. فهي تختلف عن التواريخ الشرقية المعاصرة لها في اللغات السريانية، والإغريقية، والأرمنية، والقبطية. كما أنها تختلف عما نعرفه من نوع الحوليات والكتابات «الإخبارية» القديمة بشكل عام. ولهذا السبب ينبغي لي أن أعرض هنا بنوع من التفصيل سماتها الأكثر خصوصية وأهمية.

في الكتابات التأريخية الإسلامية القديمة نلاحظ أن الحادثة نفسها تُروى عموماً على شاكلة سرديات متقطعة صادرة عن عدة إخباريين مختلفين. وكل واحدة من هذه النثارات السردية مزوَّدة بسلسلة إسنادها التي تضمن صحتها بحسب منظور القدماء.

---

(٧) أنظر الكتاب الجماعي الذي أشرف على نشره الباحث «أوري روبان» تحت عنوان: **حياة محمد (كيفية تشكل الإسلام الكلاسيكي)** *The Life of Muhammad, The formation of the Classical Islamic World*، منشورات فاريوروم، ١٩٩٨.

(٨) أوري روبان: **عين الناظر. حياة محمد كما رُئيت من قبل المسلمين الأوائل: تحليل نصي** *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims. A Textual Analysis*، منشورات داروين برس، برنستاون ١٩٩٥. وانظر أيضاً: ميخائيل ليكر: **المسلمون، واليهود، والوثنيون. دراسات حول المدينة الإسلامية الأولى** *Muslims, Jews and pagans. Studies on Early Islamic Medina*، منشورات ليدن. بريل ١٩٩٥.



والإسناد (أو السند) يعني هنا ذكر قائمة أسماء الأشخاص الذين تناقلوا الخبر جيلاً عن جيل رجوعاً إلى المصدر الأول للمعلومة. ويرد الإسناد على النحو الآتي: «حدَّثنا فلان عن فلان عن فلان، إلخ . . .». وهذه التقنية في العرض الشكلي للروايات تتوخى إعطاءنا الانطباع بموثوقية تناقلها الشفهي المتواصل عن طريق الأشخاص، انتهاءً إلى الشخصية الأولى التي تعتبر حجة مأذونة. ولكن ينبغي العلم بأن الممارسة المنتظمة للإسناد لم تترسخ كتقليد متَّبع إلا على نحو تدريجي.

ففي منتصف القرن الثامن للميلاد، مثلاً، نلاحظ أن مفسّر القرآن مقاتل بن سليمان (ت. ٧٦٥م) لا يذكر أي سلسلة إسنادية لدعم مروياته المتعلقة بأسباب نزول هذه الآية أو تلك من آيات القرآن.

إن الأغلبية العظمى من المرويات الأولى ذات المقصد التاريخي لم تصل إلينا بطريقة منظمة إلا من خلال كتب متأخرة بقرنين على الأقل عن سنة (٦٣٢) ميلادية، أي (١١) للهجرة، وهي السنة التي اعتُمِدت للتأريخ عقب موت نبيّ الإسلام. وفي هذه الكتب نلاحظ أن الطبيعة المشتتة الأصلية للروايات تظلّ هي هي. ولكنها ـ أي الروايات ـ أصبحت منفصلة بعضها عن بعض بسلاسل الإسناد التي تعلن كل مرة عن رواية جديدة غير السابقة. وعندما تكون هناك روايات متعددة ومختلفة المصادر عن الواقعة الواحدة، نجد أنفسنا أمام «يوميات متعددة الأصوات» كما نقول اليوم. فمصنِّف المسند يكتفي عندئذ بعرض الروايات متقارنة حتى لو كانت متباينة أو متناقضة. بيد أن عرضها على هذا النحو المتقارن لا ينم عن نزعة حيادية. وذلك لأننا نستطيع غالباً أن نستشف وراءها ميول المصنف ومقاصده، كما لو أنه، هو الآخر، مؤلف حقيقي. وبالتالي فإن نمط النقل الشفهي يظل في القرن التاسع الميلادي هو المعمول به فيما يخص تأليف الكتب، حتى وإن يكن هناك مجال للاعتقاد بأن نصاً مكتوباً بعينه كان وراء رواية من الروايات.

٣ ـ نصّان مكتوبان على ورق البردي

من الثابت، على الرغم من أن الشهود الفعليين قليلون جداً، أن بعض هذه المرويات كان قد دُوِّن في بداية القرن الثامن على الأقل. ولكن ما نمتلكه على ورق البردي لا يتجاوز بالنسبة لتلك الحقبة مقطعاً صغيراً مؤلفاً من ثمانية أسطر ويعود



تاريخه إلى بداية القرن الثامن الميلادي. وهو يحتوي على بعض التفاصيل الخاصة بالتواريخ وأسماء الأشخاص المتعلقة بغزوة بدر، على نحو سرد لأول انتصار حققه أتباع محمد على المكيين.

واسم محمد نفسه يرد في هذا النص مرتين، ولكن بدون أن يُرفق بأي تمجيد أو دعاء له من نوع «صلّى اللّه عليه وسلَّم» مثلاً أو أي صيغة أخرى[٩]. ونمتلك أيضاً نصاً آخر على ورق البردي، ولكنه هذه المرة أطول من السابق. فهو عبارة عن سرد يصل إلى عشرين صفحة. وهو يتحدث عن بداية مسار محمد في المدينة. وفيه نجد قصة مفاوضاته مع أهلِ المدينة، تمهيداً لنزوله عندهم أو استقراره بينهم. ثم يروي لنا النص بعدئذ ظروف رحيله عن مكة (أي الهجرة) ووصوله إلى المدينة. وأخيراً يتحدث النص عن أول اشتباك عسكري قاده ابن عمه علي بن أبي طالب (السلف الأول للشيعة) ضد قبيلة معادية: بني خثعم. وفي الواقع، إن هذه الحكاية الأخيرة تروي لنا قصة مبارزة فروسية بأسلوب أدبي ملحمي. إنها تتحدث عن سلسلة من المعارك الفردية، وتفيدنا أن علياً كان ينتصر في كل مرة على مبارزه الخَثْعَمي ويقتله. وهذه القصة تتخلّلها من وقت لآخر بعض الأشعار الحماسية والاستفزازية التي يطلقها كل واحد من المتبارزين قبل الدخول في المعركة. وبعد أن نقرأ آخر مقطع من القصة نكاد نتخيَّل أنه، باستثناء تلك المبارزات الفردية، لم تحصل معركة عامة بين الطرفين. والواقع أن الشيء المهم بالنسبة للقصة هو أن قبيلة خثعم خضعت لحكم السلاح[١٠].

إن مجمل هذه القصة مسبوق بسلسلة من الرواة وصولاً إلى وهب بن منبه (ت. ٧٣٢). ووهب، اليمني، قاضي صنعاء، شخصية معروفة على أي حال. وسوف أتحدث عنه لاحقاً. والقصة التي تشغلنا الآن منقولة على التوالي على لسان حفيديه

---

(٩) هذا المقطع يشكل جزءاً من أوراق البردي العربية لخربة المرد (وهي منطقة تقع شمال ـ غربي البحر الأحمر، إلى الغرب من موقع قمران). وقد حققها المستشرق أ. غروهمان وطبعها في جامعة لوڤان ببلجيكا عام ١٩٦٣. وهناك مقطع وارد من أصل مختلف، وقد دُرس سابقاً. ولكن تبيَّن فيما بعد أنه متأخر عن الأول كثيراً (ربما كان يعود إلى عصر العباسيين). أنظر:
A. Grohmann: Arabic papyri From Hirbet el-Mird, Louvain-Leuven, Bibliothèque du Muséon, vol. 52, 1963.

(١٠) الفعل المستخدم هو: أسلموا «أي خضعوا»، وأما المصدر فهو: إسلام.



اللذين ينقل أحدهما عن الآخر على طريقة: «حدثني، فقال». ولكن لا شيء في هذه الوثيقة يتيح لنا أن نعرف ما إذا كانت كلمة «قال» هذه تعني أن وهب كتب نصاً ما في بداية القرن الثامن، أو أن حفيديه لم يفعلا إلا أن نقلا الحكايات الشفهية التي رواها جدهما، ثم جاء كاتب بعدئذ وثبَّت هذه الأقوال الشفهية كتابةً بالطريقة التي نعرفها. لنضف إلى ذلك أنه يوجد في الإسناد بعد الحفيدين وسيط أخير يسبق مباشرة كاتب البردي. ولكن يمكننا أن نفترض أنه لو كانت الحكاية صادرة فعلاً عن وهب لكان قد ثبَّتها كتابةً هو شخصياً، إذ من المعروف أنه كان يتقن الكتابة. والآن نطرح هذا السؤال: هل نمتلك في ورقة البردي الختامية هذه المضمون الحرفي للنص المفترض أنه أولي؟ الواقع أن ورقة البردي التي لا نعرف اسم كاتبها يعود تاريخها إلى منتصف القرن التاسع، أي إلى أكثر من قرن بعد موت وهب. وهي تبتدئ على النحو التالي: «حدثني محمد بن بحر أبو طلحة قال»[١١].

٤ ـ الرسائل المعزوّة إلى عروة بن الزبير

هناك راوٍ جليل ينتمي إلى الجيل الثاني من المسلمين هو: عروة بن الزبير. ويُقال إنه كان في مستهل القرن الثامن أول من حرر نصوصاً حول بعض المراحل من حياة محمد. ويُقال إنه فعل ذلك تلبيةً لطلب الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٨٥-٧٠٥)، وعلى شكل رسالة أو عدة رسائل موجهة إلى هذا الأخير. ونلاحظ أنه في تلك الفترة نفسها كان قرَّة بن شريك، والي مصر بين عامي (٧٠٩-٧١٤)، قد كتب أيضاً رسائل إدارية كثيرة وصلنا منها عدد جمّ على ورق البردي. ولكن على عكس رسائل قرة، فإنه لم يصلنا أي أثر مكتوب بخط عروة أو نسخ لاحقة ـ إن وجدت ـ عن رسائله، وهذا مع العلم أن عروة عاش سبع سنوات في مصر وتزوج فيها أيضاً[١٢]. وبالتالي فلم تكن تنقصه أوراق البردي لكي يكتب عليها. ولكن ربما عثر أحد الباحثين يوماً على بعض مقاطع من هذه الرسائل المفقودة في نسختها الأصلية. وفي انتظار ذلك فإننا لا نعرفها الآن إلا من خلال الاستشهادات، أو

(١١) هذا النص كان قد حققه ر.ج. خوري ونشره وأرفقه بترجمة ألمانية في: وهب بن منبه Wahb B. Munabbih، منشورات أوتو هاراسوفتش، فسبدان ١٩٧٢، ص ١١٨-١٧٥.

(١٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٠٥.



الشذرات النادرة التي أوردها الطبري في **تاريخه** الذي حرره في نهاية القرن التاسع، والتي يقول لنا عنها إنها مستقاة من الرسائل عينها.

وطبقاً لسلسلة الإسناد، فإن الراوي الأصلي لهذه الاستشهادات هو ابن عروة المدعو هشام (ت. ٧٦٣). وهذه الشذرات تُقدَّم لنا بشكل قاطع على أنها استشهادات نصيّة مُمهَّد لها بالصيغة النمطية المستخدمة عادة في افتتاح الرسائل: «أما بعد...». ولكن بما أن النقل عنها كان متأخراً، فربما كانت هذه مجرد ديباجة أدبية[١٣].

والواقع أن الاستشهادات من تلك الرسائل لا تحمل اسم المرسِل ولا اسم المرسَل إليه، ولا الصياغات اللغوية التمهيدية التي كانت مألوفة آنذاك. وبالطبع، لا ينبغي أن نتوقع ذكر أي تاريخ عليها، على الرغم من أن ذلك كان قد أصبح متوقعاً بالنسبة إلى عصر متأخر كعصر الخليفة عبد الملك بن مروان.

والحق أن «الاستشهادات» وصلت إلى الطبري بعد أن مرت خلال مصفاة خمسة وسطاء متتابعين ذكرت سلسلة إسنادهم سلفاً. وهذا ما يعيدنا من جديد إلى مشكلات النقل الذي نجهل أكان شفهياً أم كتابياً. يقول أحد كُتّاب التراجم عن أحد الرواة ممن استشهد بهم الطبري، ويُدعى عبد الصمد بن عبد الوارث (م. ٨٢٢)، إنه ينتمي إلى تلك الفئة الخاصة من الرواة الموصوفين بأنهم «ثقة إن شاء اللّه»، أي «ربما» كانوا جديرين بها[١٤]. وهذا التردد هو عينه الذي يشعر به المؤرخ الحديث عندما يطلع على هذه المراسلة، ولكن لأسباب أخرى عديدة.

فالواقع أنه لا يوجد أي كتاب أساسي سابق على الطبري بقليل يرد فيه ذكر لتلك الرسائل الموجهة إلى عبد الملك. نقول ذلك على الرغم من أن مؤلفي تلك الفترة

---

(١٣) **الموسوعة الإسلامية**، *Encyclopédie de l'Islam*، الجزء الثامن، a ٥٥١، مادة «الرسالة»، بقلم أ. أرازي وهـ. بن شامي (١٩٩٤).

(١٤) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء السابع، ص ٣٠٠. وقارن مع ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، الجزء السادس، ص ٢٩١-٢٩٢ (فقرة رقم: ٦٣٢). والسيوطي، **طبقات الحفاظ**، ص ١٤٣. كان ابن سعد مشهوراً باستخدام التعبير الآتي: «كان ثقة، إن شاء اللّه». وأحياناً يربط عبارة إن شاء اللّه بكلمة «لعلّ» التي تعبّر عن القلق أو التردد بخصوص شيء مأمول فيه على الرغم من كل شيء. يحصل ذلك كما لو أنه يقول: «ربما، ونأمل أن تكون الأمور هكذا». انظر: **الطبقات الكبرى**، الجزء الثالث، ص ٣٦٩.



كانوا يعرفون جيداً عروة ويستخدمون مروياته بشكل عادي ومألوف. وثمة ثلاثة مؤلفين يتحدثون عن رسالة عروة. ولكن الأمر يتعلق برسالة وجّهها ليس إلى عبد الملك، بل إلى شخص ينتمي إلى حاشية خلفه الوليد بن عبد الملك (٧٠٥-٧١٥م). وكان هذا الشخص قد طلب توضيحات عن «أسباب نزول» آية قرآنية معيَّنة (سورة الممتحنة، الآية العاشرة). ولكن اسم هذا الشخص غير محدد بشكل حاسم لدى المؤلفين في سلاسل إسنادهم. ونلاحظ أن الاقتباسات من الرسالة متباينة جداً في طولها. يضاف إلى ذلك أن متن المقاطع المتوازية ليس هو نفسه بالضبط. وبالتالي فهي ليست استشهادات نصية بالمعنى الحرفي للكلمة[١٥].

على الرغم من طابع أسلوب الرسالة الخالص الذي يعطيه الطبري لمطالع استشهاداته، فإننا لا نعرف هل كان هذا الأخير يمتلك نسخة حقيقية عن هذه الرسائل أمامه، أو مقاطع من هذه النسخة، أو مجرد ملخص عن مضمون الرسائل المنقولة شفهياً والتي يجعل من نفسه كاتبها الأخير في نهاية المطاف. في الواقع، إن الطبري لا يخبرنا شيئاً البتة عن الطبيعة العينية لمصادره. وهذه ليست أقل المساوئ الخاصة بحالة عامة تشمل الكتب التراثية (أو قل أكثر كتب القدماء بما فيها كتب التراث الإسلامي). وهي تشكِّل عائقاً خطيراً في وجه المؤرخ الحديث الذي يريد أن يدرس المصادر الإسلامية لتلك الفترة بشكل علمي وتاريخي.

بعد عروة بن الزبير هناك شخصان ينتميان إلى النصف الأول من القرن الثامن يُقال إنهما صنفا في سيرة نبي الإسلام كتابةً. الأول هو ابن شهاب الزهري (ت. ٧٤٢) وقد نقل عن عروة بن الزبير، والثاني هو موسى بن عقبة (م. ٧٥٨) وقد نقل عن الزهري.

وهذا خبر صحيح على الأرجح. فقد عثر الباحثون على شذرة مما كتبه موسى بن عقبة وحققوها ونشروها[١٦]. ولكننا لا نمتلك المجموعات نفسها. ولا

---

(١٥) ابن هشام، **السيرة النبوية**، الجزء الثاني، ص ٣٢٦-٣٢٧. وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثامن، ص ١٢-١٣. والطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تفسير الآية العاشرة، سورة الممتحنة.

(١٦) إ. ساخاو، **شذرة برلينية لموسى بن عقبة** *Das Berliner Fragment des Musa Ibn 'Ukba. Ein Beitarg Zur Kenntnis der ältesten arab.* Geschichtsliteratur، برلين ١٩٠٤، ص ٤٤٥-٤٧٠.



نعرف عنها شيئاً إلا من خلال الشذرات التي اقتبسها منها المؤلفون اللاحقون. وهذا كان يتم دائماً طبقاً للنمط الشكلي نفسه في الرواية ذات سلسلة الإسناد المتفاوتة الطول. وهي سلسلة تبتدئ دائماً على هذا النحو: «حدَّثنا فلان، عن فلان... إلخ»، كما أشرت إلى ذلك آنفاً.

وبالتالي فإن حصيلة البحث عن الكتابات التأريخية العربية الموثوقة، والمشهود على وجودها بشكل مستقل قبل القرن التاسع، تبدو لنا حتى الآن هزيلة. وكل ما يمكن أن نقوله هو أنه وجدت قبل ذلك العصر نُبَذٌ من أخبار مكتوبة، ولكن من دون أن نستطيع تحديد مضمونها الفعلي بشكل مؤكد.

٥ ـ من ابن إسحاق إلى الناقلين عنه

إن المرويات الأفضل ترتيباً والمعزوة إلى محمد بن إسحاق (م. ٧٦٧) كانت قد اعتبرت حتى يومنا هذا بمنزلة الأساس في كتابة سيرة محمد كما كرسها المأثور الإسلامي. ويُقال إن ابن إسحاق كان قد كتبها أو أملاها أو علَّمها بناءً على طلب الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور (٧٥٤-٧٧٥)، وذلك برسم ابنه ولي العهد محمد المهدي. وبالتالي فهي، على غرار رسائل عروة بن الزبير، عبارة عن مرويات سُجِّلت بناءً على طلب من السلطة السياسية. ونحن لا نمتلك عنها في الواقع إلا روايات منقحة، وفي الغالب متغايرة أو حتى متناقضة أحياناً، أوردتها المؤلفات التي صُنِّفت بدءاً من القرن التاسع وما بعده.

من هذه المؤلفات سيرة ابن هشام (م. ٨٣٠) التي غدت الرواية شبه الرسمية عن سيرة نبي الإسلام أو على الأقل الأكثر انتشاراً في نطاق الإسلام السني، واتخذت موضوعاً لشروح عدة. ويُقال إن ابن هشام جمع تلك المرويات من «المغازي والسِّير لابن إسحاق»، ولكنه «هذَّبها ولخّصها أو أوجزها»[١٧].

والواقع أن ابن إسحاق كان كشخص موضع أخذ ورد، وكانت مروياته بحاجة إلى تصحيح وتنقيح على ما يبدو.

ففي المدينة مثلاً يقال إنه دخل أولاً في خلاف مع الوالي لأنه سمح لنفسه

---

(١٧) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، الجزء الثالث، ص ١٧٧.



باستجواب زوجته. ثم دخل ثانياً في خلاف مع مالك بن أنس، أحد الممثلين الكبار لأهل السنة، لأنه ـ أي ابن إسحاق ـ سمح لنفسه بازدراء أحاديثه، وكان مالك بن أنس يصفه بالدجّال. وقد عابوا على ابن إسحاق ميوله الشيعية، وأنه «يروي عن اليهود والنصارى». ويبدو أن ابن النديم، صاحب كتاب **الفهرست** في القرن العاشر، ما كان يعرف روايات ابن إسحاق إلا عبر مصدرين من غير المصادر التي نمتلكها. وأما في ما يخص النص الأصلي لابن إسحاق فإن ابن النديم لا يتحدث عنه إلا بشكل غير مباشر ووفق طريقة «يُقال»... وذلك لكي يشير إلى تلك «الفضيحة» المتمثلة بميل ابن إسحاق إلى إدماج أشعار مصنوعة في مروياته، يزوّرها له المزورون الذين يشتغلون لمصلحته[١٨]. ونحن نعرف أن المأثور التأريخي العربي القديم يولي أهمية كبيرة للشواهد الشعرية، ويستخدمها بكثرة لتدعيم صحة المرويات التي ينقلها، أو على الأقل لتوكيد أهميتها. وبما أننا نعرف ذلك فإنه لا يسعنا إلا أن نعيد إلى مكانته المتواضعة ذلك النمط من الكتابة الذي هو عبارة عن شكل من أشكال التعبير الأدبي أكثر مما هو ركيزة فعلية للتوثيق التاريخي.

وعلى الرغم من كل «التعديلات» أو «الاختصارات» التي أجراها ابن هشام على عمل ابن إسحاق، إلا أنه ظل في النهاية وفياً لهذا النمط من الكتابة. ونحن نعرف أن هناك مؤلفين اثنين آخرين غير ابن هشام نقلا عن الكتابات المعزوة إلى ابن إسحاق. الأول هو يونس بن بُكَيْر (م. ٨١٤ أو ٨١٥)، ونقله غالباً مبتكر بالقياس على نقل ابن هشام، وأحياناً يختلف عنه اختلافاً بيِّناً. وأما الثاني فهو سَلَمة بن الفضل (م. ٨٠٧)، وقد ساق الطبري العديد من شذراته، وهي كثيراً ما تكون متطابقة مع الشذرات الموازية لها لدى ابن هشام. وهذا ما يدفعنا إلى التفكير بأنهما، أي نسخة ابن هشام ونسخة ابن الفضل، متولدتان عن مصدر مشترك مختلف عن بقية المصادر الأخرى.

وأخيراً يمكن القول باختصار ما يلي: بشكل عام، ما خلا استثناءات نادرة، فإن المرويات التي وردتنا عن الفترة الأولى للإسلام لا يمكن اعتبارها «الوثائق التاريخية» الموثوقة عن هذه الفترة نفسها. فهي خاضعة لطريقة معيَّنة في القصّ، والكتابة،

---

(١٨) ابن النديم، **الفهرست**، ص ١٤٨. وهذا الشيء يعرفه كُتّاب السيرة الآخرون. أنظر مثلاً: ياقوت، **معجم الأدباء**، الفصل الخامس، ص ٢٢١.



والنقل. وخاضعة للسياق الذي تبلورت فيه بعد موت مؤسس الإسلام، وهو السياق الذي اقتضى «تنقيتها» عبر أجيال الرواة المتتابعين، وتبعاً لصراعات الأشخاص والتيارات السياسية. وخاضعة أخيراً للسياق الفكري وللمقاصد الخاصة بالمؤلفين الذين أعادوا، بناء على المادة التي قدمها ابن إسحاق، ترتيب عناصرها المستقلة في الأصل بعضها عن بعض[١٩].

٦ ـ هل يمكن التحدث عن «تاريخ إسلامي للخلاص؟»

هناك مشكلة أخرى مهمة تطرح نفسها بخصوص الطبيعة والنمط المعهودين للكتابة والمستخدمين من جانب المصادر الإسلامية في حديثها عن بدايات الإسلام. وتتجسَّد هذه المشكلة بالمقاصد الدينية للمؤلفين. فهؤلاء يعكسون صدى الأحاديث والآثار التي يمكن لبعضها أن يكون قديماً نسبياً، ولكن معظمها عبارة عن عناصر متبعثرة من تاريخ خُلِع عليه التقديس. وهي، فيما يتعلق بمحمد خصوصاً، عبارة عن عناصر مشكِّلة لأسطورة بطولية ـ دينية أكثر مما هي سيرة تاريخية حقيقية. ونقصد «بالأسطورة» هنا «ما ينبغي أن يُقرأ». كان الباحث جون وانسبرو (John Wansbrough) قد قام بتحليل دقيق جداً للنوابض الداخلية والصياغة الأدبية لمقاطع عديدة من التاريخ الإسلامي المقدس. وهي مقاطع مستمدة من سيرة ابن هشام من جملة مصادر أخرى[٢٠].

وقد برهن جون وانسبرو على أن قصص السيرة المتعلقة بنبي الإسلام مشكَّلة في قسم كبير منها، أو معاد تشكيلها، ثم مرتبة أخيراً، ضمن منظور ما يدعوه «بتاريخ الخلاص Salvation History». إنها تعكس ما يعتقد مؤلفوها ـ الذين ينتمون إلى فئة الكَتَبَة المتخصصين ـ أنه يتعيَّن عليهم تقديمه عن صورة «رسول اللّه» والقَدَر

---

(١٩) كان ريجيس بلاشير قد قدم عام ١٩٥٢ لمحة موحية ومثيرة عن تاريخ مصادر السيرة الخاصة بنبي الإسلام. انظر بهذا الصدد كتابه: **مشكلة محمد** *Le Problème de Mahomet*، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٢، ص ٤-٩. وقد قدمها على أساس المؤلفات التي كانت معروفة ومنشورة في تلك الفترة.

(٢٠) جون وانسبرو: **بيئة العصبيات المذهبية** *The Sectarian Milieu*، وهذا الكتاب كان قد سبقه بقليل كتاب آخر عنوانه: **دراسات قرآنية**، *Quranic Studies*، والكتابان صادران عن منشورات جامعة أوكسفورد عامي ١٩٧٧ و١٩٧٨ على التوالي.



الفريد من نوعه للأمة التي أسسها. وكان من واجب هؤلاء المؤلفين تالياً أن يلحوا على السمات الدينية المحضة الخاصة بالأمة عن طريق تزويدها بإطار «تاريخي» (historicisé). وكان ينبغي لهم أيضاً، في سياق العملية التأليفية نفسها، أن يبلوروها في مواجهة الجماعات والفرق الدينية المنافسة، ولا سيّما منها المسيحية واليهودية. وهي فئات منافسة للجماعة الإسلامية الوليدة وتنتمي إلى بيئة ذهنية واحدة متمحورة حول «العصبيات». والكتابة هنا موضوعة تحت غطاء أحاديث وآثار تتعلق بأحداث تُصوَّر كما لو أنها تاريخية. لكنها ـ أي الكتابة ـ تتمثل في الواقع في إضفاء طابع تاريخي على تلميحات وإشارات إلى وقائع لا تخلو من إبهام وردت في القرآن، وتعميدها «أسباباً للنزول». واللهجة العامة التي تسودها هي لهجة التبجيل أو المماحكة الجدالية من دفاع أو هجوم.

إن مصطلح «التاريخ الإسلامي للخلاص» المستخدم من قِبل جون وانسبرو يتمايز عما يُقال عادة عن التاريخ التوراتي والإنجيلي. فأرجح الظن أن هذا المصطلح غير ملائم في حال تطبيقه على الكتابة الإسلامية للتاريخ. لماذا؟ لأن كلمة «الخلاص» فيها لا تحمل المعنى نفسه الموجود في السياق التوراتي والإنجيلي. ولكن تطبيق وانسبرو للمناهج التحليلية الجديدة على الكتابة الإسلامية للتاريخ سديد إلى حد كبير، وهي المناهج نفسها التي كانت قد طبقت سابقاً على النصوص التوراتية والإنجيلية. إن هذا النوع من التحليل إذا ما طُبق على العديد من النصوص المستمدة من المصادر الإسلامية، يضع النقد على سكك جديدة بالقياس إلى التوجهات المعتادة للبحث الإستشراقي الكلاسيكي. فهذا التحليل الجديد، إذ يلح على الطابع الأدبي للمصادر الإسلامية، يتيح لنا أن نتحرر من الإطار الضيق أكثر من اللزوم، الذي حصرتنا فيه المناهج التاريخية التي تتلاءم أساساً مع المواد الوثائقية لا مع النصوص ذات الطابع الأدبي نفسه. فهو يركِّز على وحدة المقصد العام للمؤلفين المسلمين القدماء، أكثر منه على التمحيص النقدي للنصوص كما مارسه الاستشراق الكلاسيكي بهدف التوصل إلى معرفة «ما حدث تاريخياً بالفعل». والواقع أن المقصد العام للمؤلفين المسلمين هو مقصد بيئة منتجة للنصوص؛ ومؤلفو هذه النصوص، الذين كتبوها بعد قرنين من حصول الأحداث الفعلية، مُفعمون بعاطفة الانتماء إلى أمة جديدة حريصة على تأكيد فرادتها والدفاع عنها تجاه الأمم الأخرى.



والواقع أن منهجية جون وانسبرو أثارت ردود فعل قوية وحادة. وقد حلَّل الباحث هربرت برغ[٢١] أسباب ردود الفعل هذه بكل ذكاء وسداد. ولكن ينبغي أن نتمثل ونستوعب التوجه الفكري لجون وانسبرو، وكذلك المنهجيات التحليلية التي ينادي بها كأحد عناصر البحث التي لا بدَّ منها اليوم. ولكن بعد أن نفعل ذلك فإن مطالب التاريخ الفعلي تظل قائمة حتى ولو لم يكن ذلك إلا من أجل معرفة كيفية تشكل الأمة الجديدة في البداية وبناءً على أي شيء تشكّلت. والسؤال الذي نطرحه هو التالي: ألا توجد في المصادر العربية، وإلى أي مدى، مجموعة من المعطيات يمكننا أن نرتكز عليها من أجل التوصل إلى المعرفة التاريخية المحضة؟ فهي وحدها التي تتيح لنا أن نعرف كيف جرت الأمور بالفعل: أي بشكل تاريخي.

في الواقع، إن الروايات ذات المقصد الديني والتي تشكّل «التاريخ الإسلامي للخلاص» أبعد ما تكون عن التغطية الكاملة لحقل الإنتاج الأدبي ذي الهدف التاريخي في اللغة العربية ولدى المسلمين أنفسهم. فالكثير من المرويات والمعلومات الأخرى يمكن أن تكشف لنا عن وجود فضول معرفي حقيقي لدى الناقلين أو المؤلفين، مستقل نسبياً عن الإطار الإسلامي العام. فالسيرة الشائعة لنبي الإسلام، حتى لو كانت تضغط بكل ثقلها على الإنتاج الكتابي الخاص بتلك الفترة، ليست هي الفضاء الوحيد الذي يتحرك فيه ناقلو الأخبار والروايات. إن المسار الذي أقترحه في هذا الكتاب سوف يقدم لي أكثر من مناسبة لكي أبرهن على صحة هذا الرأي.

٧ ـ مادة المأثور الإسلامي

إن الآثار المتعلقة بسيرة محمد وصحابته هي جزء من كل أكثر اتساعاً، وبالتالي فهي لا تشكّل إلا جانباً واحداً من جوانبه. إن الأمر يتعلق هنا بالمأثور الإسلامي المدلول عليه باللغة العربية بكلمة أصبحت تقنية وقائمة بذاتها هي كلمة: حديث. وهذه المدونة المتعددة الأشكال من النصوص تحتوي في أساسها على عناصر من روايات ومعلومات ذات طابع تأريخي.

---

(٢١) هربرت برغ: النتائج المترتبة على مناهج المستشرق جون وانسبرو ونظرياته والرد عليها، بحث منشور في مجلة: المنهج والنظرية في دراسة الدين Method and Theory in the study of Religion، المجلد ٩ (١٩٩٧).



فالحديث عبارة عن مجموعة ضخمة من الأقوال، والأفعال، والمسالك، بل حتى من السكوتات التي تُعزى كلها إلى نبي الإسلام على مدى مسيرته الطويلة في الظروف الأكثر تنوعاً. وكل واحد من هذه العناصر المتمايزة (أقوال، أفعال، مسالك، إلخ.) هو حديث. ويطلق على المجموع أيضاً اسم السُنَّة، مع إضافة آثار منقولة عن أبرز صحابة محمد. وكلمة سنة تقترب في معناها كثيراً من الكلمة الإغريقية: ethos، أي «العُرْف العادة، الممارسة المألوفة». ويمكن أن نترجمها أيضاً بالممارسة المعيارية. وذلك لأن المأثور الإسلامي يلح على الطابع المعياري والنموذجي للأقوال والأفعال والمسالك المعزوّة إلى النبي. فالنبي هو مصدر السلطة، والسيادة، والقانون، ومثال النمذجة الأخلاقية بالنسبة إلى مجموع الأمة. إنه «الأسوة الحسنة» كما يوصف أحياناً في الأحاديث. وحملاته العسكرية، أي المغازي، هي عبارة عن نماذج تُحتذى، وبطولات تُمجَّد وتُقلَّد[٢٢]. وبموازاة القرآن، ولكن أكثر منه بكثير، نلاحظ أن الحديث أصبح أساس الأخلاق الإسلامية، والمعيار الذي يوجه الفكر والسلوك للأفراد والجماعة في كل المجالات. لقد أصبح التعبير عن مدى صراطية سلوك الجماعة واستقامتها.

بعض هذه الأحاديث مقتضب، وبعضها مطول ومسهب، ولكنها في جميع الحالات تعتمد على سلاسل الإسناد للناقلين الموثوقين بقدر أو بآخر، وتعطي أو تستهدف إعطاء الانطباع بالتعبير عن تجربة معيشة مأخوذة من واقع الحياة الحية، كلما نقلت قولاً أو سلوكاً خاصاً بمحمد. ويمكن أن يكون ذلك صحيحاً في الواقع. لكن يمكن أيضاً أن يكون رواية أدبية تقوّي الوهم بالتاريخية التامة لهذه الأحاديث. وهناك أحاديث أخرى يمكن أن نقول عنها ما قالته الباحثة جاكلين الشابي من أنها عبارة عن «قصص مقدسة من عيار رائع». وينبغي أن نعاملها بصفتها تلك. وينطبق ذلك على الحديث المشهور المتعلق بجبريل. وفيه يبدو الملاك على هيئة بشرية،

---

(٢٢) إن تعبير «أسوة حسنة» وارد في القرآن. انظر سورة الأحزاب، الآية (٢١): «لقد كان لكم في رسول اللّه أسوة حسنة لمن كان يرجو اللّه واليوم الآخر وذكر اللّه كثيراً». وانظر بهذا الصدد بحث ألفريد دي بريمار: «نموذجية محمد في نصوص الإسلام العقائدية»، في مجلة **محاضرات** *Conférences*، خريف ١٩٩٨، ص ٨٥-١١٥.



ولكن فريدة من نوعها، وقد جاء إلى محمد وطلب إليه أن يتلو أمامه أركان الإيمان وشعائر الإسلام.

إن كمية المرويات عن محمد في كتب الحديث، تبدو ضخمة للغاية. وأحياناً نتساءل: كيف أمكن لشخص واحد أن يقول كل هذا الكلام ويفعل كل هذه الأشياء في حياة بشرية واحدة وضمن ظروف متنوعة كبيرة وصغيرة؟ هل تتسع حياة شخص واحد لكل ذلك؟ وبالفعل، إن الأحاديث تخبرنا كل شيء عنه حتى طريقته في تسويك أسنانه. إن مثل هذه الوفرة والغزارة، وكذلك طابع القدوة النموذجية الذي خُلِع على شخصه، كل ذلك يدل على أنه أصبح بمرور الزمن موضوع تبجيل وتقديس من قبل أتباعه. وكل هذا لن يمر من دون أن يطرح مشكلة نقدية مستمرة بخصوص مجمل المادة المتوارثة عن أصول الإسلام.

في الواقع، إنه لمن المعروف منذ زمن طويل، وحتى في الدوائر الإسلامية الفطنة الأمس واليوم، أن الأحاديث هي في جزء كبير منها موضوعة. فالكثير منها لم يظهر إلا لاحقاً بعد موت النبي، بل إنها لم تظهر إلا بعد الفتوحات التي تمت خارج الجزيرة العربية وحتى القرن التاسع الميلادي. والحق أن كتب الحديث الضخمة، التي يتألف كل مصنف منها من مجلدات عديدة، كانت قد دوِّنت تدريجاً طبقاً لمقتضيات البناء الداخلي للأمة الإسلامية، هذا إن لم تكن صُنِّفت طبقاً للصورة المثالية المتوارثة عن الرجل المؤسس. وكل هذا شيء مفهوم ويمكن تفسيره وتفسير أسبابه. وربما كانت هذه العملية قد ابتدأت باكراً جداً. فكل شيء آنذاك كان ينبغي أن يُوضع تحت هيبة المؤسس واسمه. وكل موقف يُتَّخذ سواء من حيث الشعائر، أو الطقوس، أو السياسة، أو الحياة الاجتماعية، أو الأخلاق، أو حتى طريقة اللباس والأكل والشرب، كان ينبغي أن يستمد مشروعيته مما يُعتقد أن المؤسس قد قاله أو عمله فعلياً. والواقع أن السياقات العرقية والاجتماعية قد تعددت وتنوعت بعد الفتوحات والخروج من شبه الجزيرة العربية إلى العالم الواسع. والأمر نفسه ينطبق على المشاكل السياسية التي كثرت وتعقدت بعد الحروب الأهلية وصراعات مختلف الفرق والأحزاب على السلطة. ويمكن أن نضيف إلى ذلك المسائل الشرعية المستجدة، والمناظرات الفكرية والدينية من داخل الأمة وخارجها. كل ذلك ساهم إلى حد كبير في بلورة الأحاديث التبريرية التي راحوا يعزونها بعد أن ابتدعوها إلى



الفترة الأولى، فترة الأصول والتأسيس: أي إلى زمن النبي، بل إلى النبي نفسه أو إلى أحد صحابته المقربين.

على هذا النحو تم تأليف كتب الحديث. وهذه حقيقة معروفة منذ زمن طويل من قبل العلماء المسلمين أنفسهم. ولكن البحث الغربي أو الاستشراقي الحديث هو الذي برهن عليها منذ عام (١٨٩٠). وقد قام بذلك المستشرق الهنغاري أغناطيوس غولدزيهر في الجزء الثاني من كتابه: «دراسات محمدية». ثم جاء بعده المستشرق الألماني جوزيف شاخت عام (١٩٥٠) ونشر كتاباً تحت عنوان: **«أُصول التشريع المحمدي»**. وفيه استخدم منهجية النقد التاريخي نفسها التي استخدمها سلفه وطبَّقها على الجانب الفقهي من أقوال النبي وأفعاله، وكذلك أقوال صحابته وأفعالهم باعتبارها مصدراً للشرع والقانون في الإسلام. وكل واحد من هذين الكتابين نقض بشكل جذري الكثير من التوجهات التقليدية للبحث. ونقصد بذلك التوجهات التسليمية التي كانت تثق أكثر من اللزوم بصحة الأحاديث، وبصلاحية استخدامها من أجل المعرفة الحقيقية بتاريخ الأصول وبدايات الإسلام. ولكن كل واحد من هذين الكتابين استُقبِل بشكل مختلف ومتناقض، ولا يزال[٢٣].

٨ ـ نقص المعطيات النقوشية والأثرية

من الممكن أن نخضع المواد التقليدية التي يشتغل عليها المؤرخ لنقد صارم. ولكن النتيجة غالباً ما تكون غير مؤكدة. وإذا ما قارنا تاريخ أصول الإسلام بالتاريخ العبراني أو بتاريخ المسيحية الأولى، لاحظنا أن الأمور تميل لغير مصلحة التاريخ الأول. لماذا؟ لأننا لا نمتلك تقريباً أية مواد نقوشية أثرية يمكننا أن نقارنها بالمصادر الإسلامية المكتوبة.

وبالفعل، إن المعطيات النقوشية السابقة مباشرة للقرن السابع تخص اليمن بشكل أساسي، وهي عديدة. ولكن في هذا المجال نفسه لا نمتلك شيئاً عن منطقة

(٢٣) إغناطيوس غولدزيهر: **دراسات محمدية** *Muhammedanische Studien* (١٨٨٩-١٨٩٠). وانظر جوزيف شاخت: **أصول التشريع المحمدي** *The Origins of Muhammadan Juris prudence*، أوكسفورد ١٩٥٠، وانظر بلاشير: **مشكلة محمد**، صفحة (٩).



الحجاز، مهد الإسلام، ولا حتى عن المنطقة الوسطى من الجزيرة العربية. وأقدم النقوش التي نمتلكها عن منطقة الحجاز، على ندرتها، يعود تاريخها إلى العهد الإسلامي ولا تظهر قبل الخلفاء الأوائل للأسرة الأموية(٢٤).

وأما فيما يخص المناطق الداخلية من شبه الجزيرة العربية، فإننا لا نمتلك في الوقت الحاضر أي معطى أثري سابق ولو بقليل على محمد وخلفائه أو حتى معاصر له أو لهم. فالأطلال المتبقية من المدينة القديمة لقرية «الفاو» القريبة من اليمن والواقعة على الحافة الشمالية ـ الشرقية للربع الخالي على مبعدة (٢٨٠) كيلومتراً شمال شرقي نجران، الواقعة في المملكة العربية السعودية حالياً، هذه الأطلال مُسحت أركيولوجياً، وتمّ العثور فيها على مكتشفات شتى: قصر، معبد، قبور، رسوم جدارية، تماثيل، نقوش بالعربية، وبالعربية الجنوبية، إلخ. وهي لا تعطينا معلومات عن الحقبة اليونانية ـ الرومانية المتأخرة في الجزيرة العربية، خلا تلك التي تمتد بين القرنين الثاني والخامس للميلاد. ولكنها تُفهِمنا على الأقل أن التأثير الهلنستي خلال تلك الحقبة فيما يخص نحت التماثيل مثلاً كان كبيراً في تلك المنطقة. كما تفهمنا أن المنطقة الوسطى من الجزيرة العربية لم تكن معزولة إلى

---

(٢٤) في عام ٢٩هـ (٦٥٠م) أثناء خلافة عثمان، في عام ٤٠هـ (٦٦٠م) و٥٨هـ (٦٧٨م) أثناء حكم معاوية: انظر أ.غروهمان، **الكرونولوجيا العربية**، *Arabische Chronologie*، منشورات بريل، ليدن ١٩٦٦ ص ١٣-١٤، نقلاً عن ألبريخت نوشا في: **التراث التاريخي العربي الأولي** *The Early Arabic Historical Tradition*، الترجمة الإنكليزية، الطبعة الثانية، منشورات داروين برس، نيوجرسي ١٩٩٧. وانظر بحث أدولف غروهمان: **النقوش العربية** (بعثة فيلبي وريكمانز وليبنس إلى الجزيرة العربية) في مجلة مكتبة المتحف *Bibliothèque du Muséon*، المجلد ٥٠، ١٩٦٢. وبحث جورج مايلز: النقوش الإسلامية الأولى قرب الطائف في الحجاز، منشور في **مجلة دراسات الشرق الأدنى**، العدد٧، ١٩٤٨، ص ٢٣٧-٢٤٢. أما فيما يخص جنوب الجزيرة العربية فانظر بحث مكسيم رودنسون: حصيلة إجمالية من الدراسات المحمدية، منشور في **المجلة التاريخية** *Revue Historique* ، آذار/مارس ١٩٦٣، ص ١٦٩-٢٠٥. وانظر بحث والتر مولر: نظرة عامة على تاريخ شبه الجزيرة العربية منذ القرن الأول وحتى صعود الإسلام، منشور في كتاب: **الجزيرة العربية قبل الإسلام** *Pre-Islamie Arabia*، منشورات جامعة الملك سعود، ١٩٨٤، ص ١٢٥-١٣١. وانظر كرستيان روبان (إشراف): **الجزيرة العربية القديمة من كربئيل إلى محمد** *L'Arabie Antique de Karib'îl à Mahomet*، مجلة العالم الإسلامي والبحر الأبيض المتوسط، العدد ٦١، ١٩٩١.



الحد الذي نتخيله اليوم[٢٥]. ولكن الفجوة الزمنية الفاصلة بين قرية «الفاو» وبدايات الإسلام تتجاوز القرن. وفي بدايات الإسلام كانت المدينة قد آلت إلى أنقاض منذ زمن طويل.

نحن لا نمتلك مثلاً أية وثيقة أركيولوجية عن أديان الحجاز التي كانت سائدة في نهاية القرن السادس الميلادي وبداية السابع. وكل معلوماتنا بهذا الخصوص تُختزل إلى الأدبيات الإسلامية المتأخرة. وعلاوة على ذلك فإن هذه الأدبيات متناقضة ومشمولة بما يدعوه الباحث جون وانسبرو «التاريخ الإسلامي للخلاص». وعندما ندرسها بعناية يتبيّن لنا أن المؤلفين المسلمين في القرن التاسع بمن فيهم ابن الكلبي صاحب «كتاب الأصنام» لا يعرفون عن الموضوع إلا ما كانوا يعيدون تركيبه هم أنفسهم بعد مرور مسافة زمنية لا تقل عن قرنين أو ثلاثة. وبما أنهم كانوا حريصين على تبيان الجدّة الجذرية للإسلام، فقد كان قصدهم الأول أن يعيدوا، بشكل أدبي ـ جمالي، بناء المجادلة القرآنية ضد «المشركين». بل ليس من المؤكد ـ بل قد لا يكون مؤكداً بالمرة ـ أن الأمر يتعلق، في كل مرة ترد فيها هذه المجادلة القرآنية ضد المشركين، بعبدة الأوثان. فاليهود والمسيحيون كانوا هم أيضاً يوصفون في القرآن بالمشركين[٢٦]. ولا ريب أنه من المشروع أن يحاول الباحث العلمي المعاصر استشفاف كيف كان دين العرب في الحجاز في القرنين السادس والسابع للميلاد، انطلاقاً مما تكشفه لنا عن هذا الدين المواد النقوشية والأثرية لمنطقة جنوب الجزيرة العربية أو الصحراء السورية ـ الأردنية. ولكن هذه المحاولات تعترضها عقبتان كأداوان هما: عقبة المسافة الجغرافية من جهة، وعقبة المسافة الزمنية من جهة أخرى. فهذه المواد العتيقة تعود في الواقع إلى فترات نائية. أقربها إلينا من حيث الزمن لا يتجاوز عموماً، وحتى الآن، القرن الثاني الميلادي. لا ريب في أن ما ندعوه بـ «الوثنية» كان موجوداً في الحجاز بين القرنين السادس والسابع للميلاد. ولكن كيف كان بالضبط، وما ماهيته؟ الحق أننا لا نعرف أي شيء مؤكد عن ذلك.

---

(٢٥) أ. ر. الأنصاري، **قرية الفاو** *Qaryat Al-Fau*، منشورات جامعة الرياض، ١٩٥٧-١٩٨٢.

(٢٦) ج. ر. هاوتنغ: **فكرة عبادة الأوثان وظهور الإسلام** *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*، منشورات جامعة كامبردج، ١٩٩٩.



٩ ـ المصادر الأدبية والتأريخية غير العربية

نقصد بالمصادر الأدبية والتأريخية غير العربية المصادر السريانية، والأرمنية، والقبطية، والإغريقية أساساً. ولكنها تبدو لنا، للوهلة الأولى، قليلة جداً فيما يتعلق بفترة بدايات الإسلام. ولكنها تبقى موجودة على الأقل، وإن لم تكن قد دُرست بما فيه الكفاية. إنها تتحدث عن فترة الغارات العربية على جنوب فلسطين بدءاً من سنة (٦٢٩) ميلادية، أي العام الثامن للهجرة، ثم عن الفتوحات التي حصلت في مجمل بلدان الشرق الأوسط ومصر بدءاً من سنة (٦٣٤) ميلادية، أي العام الثاني عشر للهجرة.

وأخيراً فإنها تتحدث عن ردود فعل الطبقة المثقفة داخل الشعوب المفتوحة بعد أن قامت السلطة العربية وتوطدت.

لقد كانت هذه الفترة مهمة بالنسبة لبناء الإسلام. وبحسب جميع المصادر، أعربيةً كانت أم غير عربية، فإن محمداً كان هو مدشن الفتح خارج الجزيرة العربية، هذا إن لم يكن هو منجزه. وعلى أية حال فإن المحاولات الأولى لهذا الفتح حصلت في عهده. ويصل الأمر بالمستشرق الإنكليزي مونتغمري واط إلى حد التحدث عن «السياسة الشمالية لمحمد»[٢٧] بهذا الصدد. هذا يعني أن فتح البلدان خارج شبه الجزيرة العربية وإقامة السلطة العربية فيها وكل ما نتج عن ذلك يشكّل جزءاً لا يتجزأ من بدايات الإسلام، مثله في ذلك مثل الفتوحات، داخل الجزيرة العربية، بل وأكثر.

ومهما بدت المعلومات التي يقدمها المراقبون غير المسلمين بهذا الخصوص مقتضبة، فلا بدَّ أن نأخذها بعين الاعتبار. لماذا؟ لسبب واضح جداً: وهو أن بعض هذه المعلومات معاصر للأحداث، على عكس واقع الحال في المصادر الإسلامية. فالمشهور أن محمداً مات عام (٦٣٢م). والحال أن الإخباري السرياني توما القسيس (Thomas le presbytre) الذي كان يعيش في منطقة وادي الرافدين كان يكتب حوالى عام (٦٤٠): أي بعد ثمان سنوات فقط من موت محمد. وهذا الإخباري يروي حدثين اثنين: الأول يعود تاريخه إلى عام ٦٣٤، والثاني إلى عام ٦٣٦. وأما

---

(٢٧) و.م. واط، **محمد** *Mahomet*، الترجمة الفرنسية، منشورات بايو، باريس ١٩٨٩.



الأخبار الأرمنية المنسوبة إلى سيباوس (Sebéos) فتنقل طبقاً لرواية «شهود عيان» حكاية الغزوات العربية الأولى في منطقة أرمينية، وتؤرخ لها بعام (٦٤٠). وأما ناسخ المعلومات فقد كتب حوالى عام (٦٦٠). وبدوره كتب يعقوب الرُهاوي بعد عقدين أو ثلاثة عقود من ذلك التاريخ، إلخ. . . وبالتالي لا يمكن لأي مصدر إسلامي عن الفتوحات أن يدعي كل هذا القرب من زمن الأحداث.

يُضاف إلى ذلك أن كتابة الإخباريات، لدى الرهبان بالأخص، كانت جزءاً لا يتجزأ من تراث قديم ومستمر. فالإخبارية كانت في الغالب عبارة عن «متابعة» لإخبارية سابقة لها، وهكذا دواليك. وهذا التراث من الكتابة كان له اختصاصيوه، وبدون شك مدارسه. وبالتالي فلا يمكن أن نهمله، وبخاصة إذا ما قارناه بالخطوات المترددة للمسلمين الأوائل فيما يتعلق بالذاكرة الشفهية أولاً، ثم فيما بعد، بالتسجيل الكتابي لتاريخهم.

ولكن هناك نقطة ينبغي توضيحها. فالمصادر التاريخية المكتوبة بلغات غير عربية توصف بأنها خارجية بالقياس إلى المصادر العربية من داخل الجماعة الإسلامية. ولكن الكُتَّاب غير المسلمين للإخباريات المعاصرة للفتوحات لا يمكن نعتهم بالمراقبين «الخارجيين» بالقياس إلى الأحداث التي يعتقدون أن من واجبهم تدوينها كتابة: فهم ينتمون إلى السكان أنفسهم الذين تعرضوا للفتوحات، والذين كانوا غالباً ضحاياها. وقد راح الإخباريون المسيحيون يحاولون شيئاً فشيئاً فهم ظاهرة الفتح العربي، ويتصدون لتفسيرها من وجهة نظرهم طبقاً لقوالب فكرية مشابهة لتلك التي سنجدها لاحقاً لدى المؤلفين المسلمين. وينبغي هنا أن نأخذ في اعتبارنا أن الشرق في القرن السابع الميلادي، وبخاصة فيما يتعلق بالشؤون الدينية، كان مختلفاً جداً عن المناخ الذهني والفكري للغرب اليوم. وبالتالي فإن موضوعات مساجلاته لم تكن هي ذاتها التي تشغلنا نحن اليوم. ولكن يبقى صحيحاً أن الإخباريات كانت تتحدث عن أحداث حصلت في عصرها، أياً يكن التفسير الذي قدمته عنها في تلك اللحظة ذاتها، أو بعدها بقليل، وذلك طبقاً لتصوراتها الخاصة.

لقد كتب عديد من كبار المؤرّخين المستعربين، وإن في إطار المساجلة العلمية في ما بينهم، منوهين بأن وجهة نظر المصادر المسيحية لا يمكن أن تُؤخَذ بعين الاعتبار لأن مؤلفيها كانوا مراقبين خارجيين ومعادين للإسلام من جهة، ثم لأنهم



بصفتهم خارجيين لا يستطيعون من جهة أخرى «تقدير الجدّة الجذرية للحدث»[٢٨]. ولكن هذه الأقوال الصادرة عن مؤرخين محترفين تثير استغرابنا حقاً. وعلاوة على ذلك، فإنها ليست صحيحة إلا جزئياً جداً بالنسبة للفترة التي تعنينا هنا. وسوف أنتهز الفرصة لاحقاً لكي أعود إليها لأن بعض المعلومات الأصلية التي نجدها لدى المؤلفين المسيحيين المعاصرين للفتوحات الأولى، وكذلك بعض آرائهم عن محمد وبدايات حركته، لا تخلو من الفائدة.

١٠ ـ دائرة مغلقة

بسبب انعدام المعطيات الخارجية الكافية، وبسبب رفض أخذ المعلومات المتوافرة بعين الاعتبار، فإن الكثير من الباحثين المعاصرين يحصرون أنفسهم بالمواد الإسلامية التقليدية كما تقدم نفسها إليهم. ومن ثم يجدون أنفسهم مضطرين للدخول في لعبة الكَتَبة المسلمين القدماء. والواقع أن هؤلاء الأخيرين هم الذين فرزوا المعلومات وانتخبوها طبقاً للفكرة التي يريدون إعطاءها عن أصول جماعتهم وحياة نبيهم.

وبالتالي فإن الباحثين المحدثين يميلون إلى تبنّي مناهج المؤلفين المسلمين القدماء، أقصد مناهجهم في التحري والتحقّق، هذا في حين أن هذه المناهج مشروطة بطبيعة المواد المتجمعة على هذا النحو. وعندئذ يركّز هؤلاء الباحثون العلميون جهودهم النقدية على تحليل سلاسل النقل، أي الإسناد، وتدقيقها. ولكن

---

(٢٨) العبارة الموضوعة بين مزدوجتين هي للمستشرق الألماني جوزيف ڤان أيس، نقلاً عن هويلاند: **أنْ ترى الإسلام كما رآه الآخرون.** لمحة عامة عن كتابات المسيحيين واليهود والزرادشتيين عن الإسلام الأولي وتقييم لها Seeing Islam as Others Saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrien Writings on Early Islam. منشورات داروين برس، نيوجرسي ١٩٩٧. وانظر أيضاً بحثاً للمؤلف نفسه بعنوان: الكتابات المسيحية الأولى عن محمد: تقييم. وهو بحث منشور في الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه هـ موتزكي بعنوان: سيرة محمد (٢٠٠٠)، ص ٢٨٩. وفي الواقع كانت هذه المساجلة قد دارت حول كتاب الباحثين پ. كرون وم. كوك: **الهاجرية، كيفية تشكل العالم الإسلامي** *Hagarism. The making of the Islamic world*، منشورات جامعة كامبردج، ١٩٧٧. وأما فيما يخص استخدام المصادر الخارجية فانظر هويلاند **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، الفصل (١٤) وعنوانه: «استخدام المصادر غير الإسلامية: مقاربة جدالية».



على الرغم من الاحتياطات الصارمة التي يتخذونها، فإنه قد يغيب عنهم أن هذه السلاسل الإسنادية هي في الغالب عينها التي كان الكَتَبة المسلمون المعتمدون قد انتخبوها وأثبتوا أو طعنوا في صحتها، طبقاً لمعاييرهم الخاصة وخدمة لرؤيتهم الخاصة للأحداث(٢٩).

وبالفعل، وطبقاً للمنطق التقليدي، فإن من شأن هذا المنهج أن يتيح التحقق من صحة معلومة ما بالاستناد إلى المعرفة الدقيقة بكل شخص من الأشخاص الذين ساهموا في نقلها: أي «معرفة الرجال» حسب التعبير الدارج الذي غدا تقنياً. وعلى هذا النحو، وبدءاً من القرن التاسع، راحت تتشكل أدبيات وتراجم غزيرة متخصصة «بالرجال». إنها عبارة عن مؤلفات منتظمة تحتوي على ترجمة لكل واحد من هؤلاء الرجال المُفَهْرَسين بصفتهم **رواة**. كما تحتوي على أسماء الرجال الذين نقلوا عنهم. وكل ذلك مرفق بحكم قيمة خاص بدرجة الثقة التي يمكن أن تُولى لكل راوٍ على حدة. ومعايير هذا الحكم قد تكون أحياناً شخصية للغاية، ولكنها في الغالب تشير إلى مجرد وجود إجماع، أو انعدام إجماع. والإجماع، عندما يوجد، يرتكز عموماً على معايير في القبول محددة ومصنفة داخل حدود واسعة على نحو كافٍ، ولكنها في النهاية فضفاضة نسبياً. ألا نجد أنفسنا في أحيان كثيرة أمام وصفين متناقضين للراوي نفسه بالقول إنه «ثقة» و«مدلِّس» في آن واحد؟ وهذا لا يمنع الكَتَبة من أن يحللوا بدقة مفهوم **التدليس**، وما قد يحيط به من تلبيس، وكذلك حدود مقبوليته(٣٠). وهو الشيء الذي كان سيثير دهشة مفكرنا الفرنسي باسكال واستغرابه الشديد(*).

---

(٢٩) إن آخر دراسة مهمة عن **الحديث** هي تلك التي كتبها ج.هـ.أ. جوينبول بعنوان: **المأثور الإسلامي**، Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Anthorship of Early Hadîth، منشورات جامعة كامبردج ١٩٨٣. وفيها نلاحظ أن المؤلف يحافظ على نوع من التفاؤل والحذر بخصوص مقدرة النقد العلمي على فرز الأمور وفك خيوط هذه العقدة المتشابكة.

(٣٠) يحيى النووي: **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير**، ترجمة وتعليق ويليام مارسيه، المجلة الآسيوية، باريس، المطبعة الوطنية، ١٩٠٢.

(*) الإشارة هنا إلى باسكال من حيث هو مؤلف (Les Provinciales)، أي الرسائل الموجهة من باريس إلى أصدقائه في الأقاليم الفرنسية والتي تتحدث عن كيفية اختراع الحيل الشرعية لمعالجة المسائل اللاهوتية الصعبة. ومعلوم أن اليسوعيين برعوا في ذلك، ولكن فقهاء الإسلام بزّوهم وتفوقوا عليهم. وهكذا يتحول الدين إلى آليّات شكلانية فارغة أو حيل فقهية. «هامش المعرب»



هكذا نجد أن المراجع الكبرى المتعلقة بتراجم الرواة قد غدت بالتالي، وكما لو بشكل طبيعي، جزءاً مهماً من الجهاز التقني لبعض الباحثين المعاصرين. وعلى هذا النحو نجد الكثير من المؤلفات الحالية وقد ذُيِّلت في أسفل صفحاتها بإحالات مضخمة أكثر من اللزوم إلى الكتب القديمة المتخصصة. وهذا ما يحصل لي أنا أيضاً أحياناً على الرغم من أني لست متخصصاً بهذه القضايا. لا ريب أن هذا الشيء مفيد، وغالباً ضروري. ولكنه قد يصبح أيضاً مدعاة للتسلية، وذلك لأن المؤرخ الفيلولوجي يجد هنا مادة واسعة للانخراط في اللعبة. وإذا ما أراد على الرغم من كل شيء أن يحافظ على برودة أعصابه وتعقُّله، لحسن حظه أو لسوئه، فإنه يلاحظ أن الكتبة المسلمين القدماء اختلفوا غالباً في ما بينهم وأطلقوا أحكاماً متناقضة على «الرجال». وبما أن سلاسل النقل للنمط نفسه من المعلومات يمكن أن تكون عديدة ومتنوعة، فإنها تضاعف إلى ما لا نهاية عدد تراجم الأشخاص المطلوب استشارتها. وكذلك فإن المعلومات التي يتناقلها «الرجال» عن الواقعة نفسها يمكن أن تكون متناقضة تماماً. والحق أنه بمساعدة العقل الإلكتروني وحده قد يبدو ممكناً أن نخضع هذه الكتلة أو تلك من المعلومات أو من سلاسل النقل إلى معالجة معلوماتية حقيقية. نقول ذلك ونحن نعلم أن أجهزة المعلوماتية أصبحت الآن قاعدة كل علم. ولكن إذا ما دققنا إلى ما لا نهاية في سلاسل النقل الخاصة بكل أثر أو خبر، أفلا نخاطر بتأبيد نوع من سكولائية(*) جديدة حول **الحديث**، محبوسة داخل دائرة مغلقة؟

ثم ألا نخاطر على الأخص بأن ننسى أن نطرح على أنفسنا السؤال التالي: أليس القالب العام لأصول الإسلام، والذي كانت هذه الآثار والأخبار قد بُلورت داخله عن طريق الغربلة والانتخاب والتصنيف، تركيبة اصطناعية في نهاية المطاف؟ في الواقع، إن هذا القالب العام هو عبارة عن بنية من صنع أرثوذكسية إجماعية أخذت على عاتقها تنظيم تاريخ خُلِع عليه التقديس وتم تأويله مسبقاً، أكثر مما هو عبارة عن تجميع وعرض لوثائق تاريخية. وفيما يخص كتابة التراجم، فإن سيرة ابن هشام تمثِّل النموذج الأكمل على ذلك. ويمكن أن نقول الشيء ذاته بصفة أعم وأشمل عن مسند

(*) المقصود بالسكولائية هنا الطريقة المدرسانية والتكرارية العقيمة التي كانت سائدة في العالم المسيحي إبان العصور الوسطى. انظر المناقشات اللاهوتية السكولائية التي لا تنتهي... والمصطلح آت من كلمة «سكولا»: أي مدرسة. «م»



الحديث الأكثر هيبة ومأذونيّة، أي «صحيح البخاري». ولحسن الحظ فإنه توجد مصنفات أخرى غيره، بما فيها مسند اليمني عبد الرزاق، السابق على مسند البخاري، وإن لم يحظ بالتكريس الرسمي ولم يدخل دائرة «الصحاح». ولكن قالبه العام هو نفسه لدى البخاري وسواه. والواقع أن الإجماع المنعقد حول هذا القالب، بكل تماسكه الظاهري، يبدو هائلاً فعلاً. ويُضاف إليه تضخم حقيقي في الآثار عن أقوال رسول اللّه وأفعاله وبدواته. وكلها مزودة بشكل آلي وبلا كلل أو ملل بسلاسل إسنادها ذات المنزع التضخمي هي أيضاً إلى ما لا نهاية. لقد ضغط هذا القالب بثقله حتى يومنا هذا على كل المحاولات الحديثة لكتابة سيرة محمد أو دراسة أُصول الإسلام وبداياته.

١١ ـ أهي «سيرة مستحيلة؟»

في المقالة التي كرّسها لمحمد في «الموسوعة الكونية» الفرنسية Encuclopédie Universalis يبتدئ مكسيم رودنسون كلامه كالآتي: «إن محمداً هو من بين جميع مؤسسي الأديان الكونية الكبرى الشخص الذي نعرفه بشكل أفضل». ولكنه يقول أيضاً بعد ذلك بقليل إن رأي رينان بخصوص هذا الموضوع «كان وهماً متولداً عن الطابع التفصيلي جداً للسيرة التقليدية». وفي مكان آخر نجد رودنسون في مقدمة كتابه عن «**محمد**» والصادر عام (١٩٦١) يقدم الملاحظة التمهيدية التالية:

«إن كتابة سيرة محمد إذا لم تتقيد إلا ببعض الوقائع المؤكدة، المماثلة في يقينها ليقين المعادلات الرياضية، فلن تتجاوز في هذه الحال بضع صفحات وسوف تكون جافة إلى حد فظيع. ولكن يمكننا أن نقدم عن هذه الحياة صورة قريبة إلى الحقيقة، بل قريبة جداً. بيد أنه ينبغي لنا للوصول إلى ذلك أن نستخدم معطيات مستمدة من مصادر لا نمتلك عنها إلا القليل من الضمانات المثبتة لصحتها» (ص ١٢).

مؤدى هذا القول أن أي سيرة لنبي الإسلام لن يكون لها من قيمة إلا قيمة الرواية مع الأمل أن تكون تاريخية.

وبالفعل، إن المعضلة المحيرة التي يجد المؤرخ الحديث صعوبة في الخروج منها هي تلك التي كان الباحث هارالد موتزكي (Harald Motzki) قد لخصها عام ٢٠٠٠، وهي:



«من جهة نجد أنه من المستحيل أن نكتب سيرة تاريخية للنبي من دون أن نُتَّهم بأننا نستخدم المصادر القديمة بشكل غير نقدي. ومن جهة أخرى، عندما نستخدم هذه المصادر بشكل نقدي، فإننا نجد بكل بساطة أنه من المستحيل أن نكتب مثل هذه السيرة»[٣١].

ربما كانت كتابة سيرة تاريخية لمحمد أمراً مستحيلاً نظراً إلى طبيعة المصادر الإسلامية. ولكن هل نحن بحاجة للقيام بكتابة «سيرة محمد» لكي نفهم أصول الإسلام ونعرضها؟ أليست المصادر الإسلامية في جزء كبير منها مواربة؟ ولكن ألسنا في الوقت نفسه بحاجة إليها لكي نفهم بعض العناصر من ذلك الشيء الذي أدى إلى قيام عهد الإسلام وتوطيده؟ ألا تبدو المعطيات الخارجية عن المصادر الإسلامية نادرة ومشروطة بالمقولات الخاصة لمؤلفيها؟ ولكن هل أعطيناها حقها، أو هل أدركنا كل أهميتها؟ ألا يمكنها أن تساعدنا على زحزحة زاوية الرؤية الخاصة بنا، وتوسيعها؟

ينتج من ذلك كله أن هذا الكتاب ليس عبارة عن سيرة لمحمد. نقول ذلك على الرغم من أن بعض العناصر السيرية تظهر فيه أيضاً. ولكنه دراسة. إنه دراسة تحاول أن تكون موثَّقة عن تأسيس الإسلام كما ظهر في التاريخ. وأنا أحاول فيه فقط أن أرسم بعض الملامح المتميزة لأصول الإسلام في خطوطها العريضة، وكذلك بعض ملامح تشكله كما تتجلى في النصوص التأريخية الإسلامية أو من خلالها. والمعنى الذي أقصده هنا بكلمة «تأسيس» سوف يتجلّى شيئاً فشيئاً، كما آمل، على مدى الفصول التالية. لنقل ببساطة إن القارئ الذي يبحث فيه عن تفكير لاهوتي أو روحاني سوف يخيب أمله. لا ريب في أن مثل هذا التفكير الأكثر تجريداً أو جوَّانيةً شيء ضروري أيضاً. ولكنه لا يمكن أن يجيء إلا في المرحلة الثانية من العمل، أي بعد أن نكون قد موضعنا في المرحلة الأولى، وبقدر الإمكان، ولادة الإسلام داخل إطارها التاريخي الخارجي. وبالتالي فإن دراستنا هذه تتركز على المرحلة الأولى فقط.

---

(٣١) مونتزكي: **سيرة محمد. مشكلة المصادر**، المقدمة، ص ١٤.



الفصل الثاني

من التجارة إلى الفتح

١ ـ الفاتحون العرب في إخباريات القرن السابع الميلادي

أولى المعلومات التأريخية التي نمتلكها عن بدايات الحركة التي أسسها محمد موجودة في كتب الإخباريات المسيحية. وهذه المعلومات قريبة جداً، من حيث الزمن، من الأحداث، إن لم نقل معاصرة لها، إذ تتوالى بين عامي ٦٤٠-٧٠٥. وقد كان الإخباريون المسيحيون شهوداً، أولاً على أولى الفتوحات العربية في بلدان الشرق الأدنى ومصر. وتالياً فقد استعلموا عن أصل هذه الحركة. وعندئذ أصبح اسم محمد مألوفاً لديهم بسرعة[١]. ومن أوائل هؤلاء الكُتَّاب يمكن أن نذكر توما القسيس الذي تحدث عام (٦٤٠) عن «عرب محمت» (بالسريانية طيايي د ـ مهمت Tayayê d-Mhmt)، وعن معركتهم الظافرة مع البيزنطيين بالقرب من غزة عام (٦٣٤). وكلما تقدم الفتح العربي وترسخت السلطة الجديدة سوف يتحدثون أيضاً عن خلفاء محمد: كأبي بكر، وعمر، ثم الحكام الآخرين الذين سجّلوا وقائع عهدهم. وراحوا أيضاً يتحدثون عن بعض القادة العرب الذين كانوا منخرطين مباشرة في العمليات العسكرية.

في تلك الفترة ما كانوا يستخدمون قط كلمة «مسلم» العربية للدلالة على

---

(١) وذلك بالصياغة المكتوبة وغير الصوتية لكلمة (Mhmt) أو (Mhmd) لدى الإخباريين باللغة السريانية.



الفاتحين. وهذا يدفعنا للاعتقاد بأن الفاتحين أنفسم ما كانوا يدعون أنفسهم بهذه التسمية. ينبغي العلم بأن الكلمة السريانية (Árabâyâ) كانت تدل على السكان العرب المستقرين في منطقة وادي الرافدين العليا قبل حصول الفتح الإسلامي. ولكن كانوا يستخدمون عموماً اسم الجنس العام «طيايي» Tayayê للدلالة على العرب بشكل عام. و«طيّ» بالعربية اسم قبيلة كانت تعيش في المنطقة الوسطى من الجزيرة العربية. وعلاقات طيّ مع شمال الجزيرة العربية كانت قديمة[٢]. ولكي يدلوا على العرب المسلمين فإن المؤلفين السريانيين للقرن الأول للإسلام اضطروا إلى إضافة كلمة جديدة إلى معجمهم اللفظي هي: (Mahgrâyé) ليميّزوا عن طريقها هؤلاء الفاتحين الجدد من العرب الذين كانوا يعرفونهم سابقاً، سواء أكانوا مسيحيين أم لا. وربما كانت هذه الكلمة مشتقة من كلمة «مهاجرين» التي تنتمي إلى المعجم اللفظي للفاتحين. وقد جرى تحويرها إلى اليونانية في أوراق البردي الإدارية المصرية الثنائية اللغة، فصارت (moagaritaï) كمقابل للكلمة العربية «مهاجرون»[٣].

وكلمة «مهاجرون» (المشتقة من الجذر هجر) ترتبط في المعجم اللفظي الإسلامي بتعبير: في سبيل اللّه: أي مهاجرون في سبيل اللّه. وهي عندئذ تعني «أولئك الذين تركوا بلادهم (لكي يقاتلوا) في سبيل اللّه». وكان هذا التعبير قد ورد سابقاً في الوثيقة التأسيسية للحركة في يثرب، في الجزيرة العربية، في سياق جهادي. ولسوف يظهر أيضاً في القرآن حيث سيتكرر وروده مراراً عديدة ضمن سياق مماثل[٤]. ومن شبه المؤكد أن «المهاجرين» هو الاسم الذي تسمى به الفاتحون. ونجد دليلاً على ذلك في بعض القصص القديمة التي أوردتها عن الفتح

---

(٢) يعقوب الرهاوي يستخدم كلتا اللفظتين ويشرحهما الواحدة عن طريق الأخرى. أنظر بهذا الصدد النص السرياني، ص ٣٢٦، الترجمة اللاتينية ص ٢٥٠. وانظر **الموسوعة الإسلامية**، الجزء العاشر، ص ٤٣١، مادة «طيء» بقلم عرفان شهيد (١٩٩٩). وانظر أيضاً كتاب عرفان شهيد: **بيزنطة والعرب في القرن الرابع** *Byzantium and Arabs in the Fourth Century*، واشنطن ١٩٨٤.

(٣) كرون كوك: **الهاجرية، كيفية تشكيل العالم الإسلامي**، ص ٨-٩ والهوامش. وانظر أيضاً هويلاند: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ١٤٨، ١٧٩، ٥٧٤.

(٤) القرآن (٢٢، ٥٨)، (٤، ٨٩)، (٤، ١٠٠)، (٨، ٧٢، ٧٤، ٧٥)، إلخ.



المصادر العربية[٥]. والكلمة ذات صلة بالهجرة، ومنها نتجت الكلمة الفرنسية (hégire). وهذا يعني أن المقاتلين في سبيل اللّه تركوا بيوتهم وأماكنهم المعهودة وقصدوا إلى أراض جديدة. لقد قاموا **بالهجرة**، تماماً كما فعل محمد وأصحابه الأوائل من قبل عندما تركوا مكة وقدموا إلى يثرب وشكّلوا مع حلفائهم المحليين أول نواة لاتحادهم، وهي نواة مرتكزة على المجهود الحربي: **الجهاد/ القتال**. وهذا الحدث الأولي هو الذي اختير فيما بعد للدلالة على السنة الأولى للتقويم الجديد: أي التقويم الهجري[٦].

لقد كان مؤلف الإخباريات الأرمنية المعروف باسم سيباوس معاصراً للفتح الإسلامي. وكان يدعو العرب باسم: هاقاراش (Hagarachs)، أو إسماعيليين، أو أولاد إسماعيل. ثم حوّرت كلمة (Hagarachs) لاحقاً، في الأدبيات المسيحية المكتوبة باللغة الإغريقية، إلى (Agarênoi)، وهي مشتقة من كلمة «هاجر» (Hagar) التي هي اسم علم في العبرية التوراتية أطلق على الأَمَة التي اتخذها إبراهيم سرية وولدت له إسماعيل، الذي يُقال إنه أصل العرب وجدهم الأول. وبالفعل، إن المؤلفين المسيحيين، وبالأخص الإخباري الأرمني الذي استشهد بـ «سفر التكوين»، حاولوا أن يجدوا معنى للأحداث من خلال العناصر المتوافرة في التوراة عن العرب. أفلم يجئ فيها عن إسماعيل، جد العرب، أنه سيكون «حماراً وحشياً بشرياً يده على الجميع ويد الجميع عليه؟»[٧]

وقد انتهى الأمر إلى حصول ترابط في العقلية الجماعية كما في الكتابة بين معنى الهجرة ومعنى هاجر أُم إسماعيل، انطلاقاً من جذر ساميّ واحد: هـ ج ر.[٨] وقد جاء في شذرة من نص سرياني، ربما كان آخر ورقة من مخطوطة من العهد الجديد،

---

(٥) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٥٣٧-٥٣٨.

(٦) أنظر لاحقاً في كتابنا هذا، القسم الأول، الفصل الخامس.

(٧) سيباوس: **تاريخ هرقل** *Histoire d'Héraclius, trad. de l'arménien et annoté par F. Macler*، منشورات المطبعة الوطنية، باريس ١٩٠٤، ص ٩٤-١٠٤. والنص الذي يستشهد به من الكتاب المقدس مأخوذ من **سفر التكوين** (١٦، ١٢).

(٨) ينبغي العلم أن الفرنسية تؤدي حرف «جيم» العبري أو السرياني بـ (g) بينما تؤدي الحرف نفسه بالعربية بـ (j).



ويعود تاريخه إلى ما يقابل عام ٦٨٢ من تقويمنا الميلادي، ما يأتي: «هذا الكتاب من العهد الجديد قد أُنجز عام (٩٩٣) بحسب التقويم الإغريقي الذي يقابل عام (٦٣) لدى (المهجرايي) Mahgrâyê من أبناء إسماعيل، ولد هاجر (و) ولد إبراهيم»[٩].

من الخطأ أن تصور لنا خيلاؤنا، ونحن على مسافة ثلاثة عشر قرناً، أن هؤلاء الإخباريين، الذين شهدوا شخصياً الفتح العربي، كانوا عاجزين عن إدراك أهمية ما يحصل تحت أعينهم. فترددهم في اختيار مفرداتهم لتسمية الفاتحين يدل على العكس. فهؤلاء العرب لم يعودوا هم الـ طيايي Tayaé أو عربايا Arabâya المألوفين لديهم، بل صاروا عرباً من نوع جديد، ولهم خصائص جديدة واسم جديد. واستخدامهم قصة إسماعيل التوراتية، الموازية لما نجده في أسفار الرؤيا اليهودية الخاصة بذلك الزمن، هو دليل آخر على ذلك[١٠].

ومن جهة أخرى نلاحظ أن هؤلاء المؤلفين كانوا يشكّلون النخبة المتعلمة داخل طائفتهم. كانوا يحررون إخبارياتهم ويسجلون فيها الأحداث التي تحصل في زمنهم مع تواريخها. وكان بعضهم يرجع في الزمن إلى ما قبل أحداث الفتح، ويستعلم بالتالي عن أصول هذه الحركة الجديدة[١١].

٢ ـ محمد التاجر

أول معلومة عينية تقدمها لنا هذه السجلات الإخبارية هي أن محمداً كان تاجراً أولاً قبل أن يقدم نفسه كنبي ويرسخ سلطته في الجزيرة العربية ويطلق الغزوات باتجاه فلسطين.

يقول لنا مثلاً سيباوس الإخباري الأرمني:

---

(٩) كرون وكوك: **الهاجرية. كيفية تشكيل العالم الإسلامي**، ص ١٦٠. وانظر بحث سيدني غريفيث عن **النبي محمد** المنشور في كتاب جماعي بإشراف توفيق فهد: **حياة النبي محمد** *La Vie du Prophète Mahomet*، باريس، ١٩٨٣، ص ٩٩-١٤٦.

(١٠) هويلاند: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ٣٠٨-٣١٢.

(١١) أنظر بحث ب. فلوزان: «ردود الفعل على الفتح العربي، شهادات القرن السابع الميلادي، في مجلة عالم الكتاب المقدس، العدد ١٠٩، باريس ٢٠٠٠.



«كان من بين أولاد إسماعيل تاجر اسمه محمد»[١٢].

وأما الإخباري السرياني يعقوب الرهاوي فقد كان أكثر وضوحاً، إذ يقول: «. . . ومحمت Mhmt ذهب للتجارة في بلاد فلسطين، وعربايا وفينيقيا الصوريين»[١٣].

في الواقع كانت هذه المناطق الثلاث من الهلال الخصيب تابعة لبيزنطة. وبيزنطة كانت هي الامبراطورية اليونانية التي ورثت الامبراطورية الرومانية في الشرق. ومن هنا كان اسم «الرومانيين» الذي يدلون به على البيزنطيين في الحوليات الإخبارية. وهو في العربية: روم.

كانت فلسطين البيزنطية واسعة بما فيه الكفاية، وتشمل الإيالات الثلاث القديمة التي كان الرومان يدعونها على التوالي: فلسطين الأولى، فلسطين الثانية، فلسطين الثالثة. وفي الوسط الغربي لفلسطين الأولى نجد من الجنوب إلى الشمال: غزة، عسقلان، قيسارية (العاصمة)، وأخيراً آيليا (الاسم الروماني للقدس، وهو إيلياء في المصادر العربية). وفي الشمال (فلسطين الثانية) نجد: طبريا وبحيرتها، والمدن الإغريقية العشر الواقعة شرقي نهر الأردن، بالإضافة إلى الجليل، والجولان. وأما في الجنوب (أي فلسطين الثالثة) فتوجد المناطق التالية: النقب، جنوب غرب البحر الأحمر وجنوبه الشرقي وصولاً إلى إيلات في أقصى خليج العقبة. وبالتالي فإن فلسطين البيزنطية كانت تشمل أيضاً في شمال شرق البحر الميت فيلاديلفيا (الاسم البيزنطي لعمان) ومادبا. وكانت تشمل في الجنوب الشرقي من البحر الأحمر شاراكموبا (الكرك لاحقاً) وبترا[١٤]. وأما منطقة فينيقيا الخاصة بالصوريين، في شمال فلسطين، فكانت تشمل فينيقيا البحرية مع المدينة التي يدعوها الفرنسيون Tyr (والتي هي صور بالسريانية والعربية). وهي الآن موجودة في لبنان. وأما في ما

(١٢) **تاريخ هرقل**، ص ٩٥.

(١٣) أنظر النص السرياني، ص ٣٢٦، الترجمة اللاتينية ص ٢٥٠. للأسف فإن هذا المقطع مبتور في بدايته.

(١٤) ف. م. آبيل: **جغرافية فلسطين** *Géographie de la Palestine*، الجزء الثاني (١٩٣٨)، ص ١٧١-١٩١.



يخص أرض عربايا (‘Arabâyâ) فإنها لا تعني هنا الجزيرة العربية كما قد نتوهم، وإنما منطقة نيصيب (Nisibe) (أي نصيبين حالياً في تركيا). وهي تقع في منطقة الجزيرة، في أعلى وادي الرافدين. وكانت هذه المنطقة تدعى باللغة الآرامية ـ السريانية بيت عربايا (Beth ‘Arabâyâ) وبالفارسية أرڤستان (Arvastân) «أي بلاد العرب». وقد دعيت كذلك لأنها كانت مأهولة بسكان من أصل عربي(١٥). كانت «نيصيب» علاوة على ذلك مركزاً للجمارك، وممر عبور إجبارياً بالتالي للتجار العرب في أواخر القرن السادس الميلادي.

هذه هي المناطق الثلاث التي كان محمد يرتادها أثناء اشتغاله في التجارة بحسب أقوال يعقوب الرهاوي. إنها على التوالي: فلسطين، ووادي الرافدين، جنوب لبنان. وبعدئذ بخمسين سنة ركَّز تيوفيل الرهاوي معلوماته على فلسطين، بقوله:

«عندما بلغ (محمد) سن الرجل الشاب وقامته، ابتدأ انطلاقاً من يثرب، مدينته، يروح ويجيء إلى فلسطين من أجل التجارة، كي يشتري ويبيع. وبما أنه ألِف المنطقة فقد اجتذبته ديانة اللّه الواحد، ثم عاد إلى أهل قبيلته»(١٦).

إذاً، فمحمد الذي تردد إلى بلدان الشمال أثناء أسفاره التجارية، بات يعرف هذه المناطق جيداً وأمست مألوفة لديه. وتلك هي أيضاً حالة كل أولئك الذين أصبحوا، من بين سائر «عرب محمد»، قادة للفتوحات. وسوف نجد هذه الإشارات تتكرر، بطريقة أو بأخرى، في المصادر الإسلامية.

٣ ـ البيزنطيون، والفرس، وتجارة العرب

كان النشاط التجاري لعرب شبه الجزيرة العربية وتخوم الامبراطوريتين الكبيرتين يعود إلى عهد قديم. وهذا شيء معروف من خلال مصادر عديدة. وبما يخص الفترة التي تسبق ظهور الإسلام مباشرة فإننا نمتلك مثالاً مهماً ينطبق كل الانطباق

---

(١٥) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ٥٣٦٦، مادة «الجزيرة» بقلم م. كانار عام (١٩٥٧).

(١٦) مقطع منقول في (Chronicon 1234)، النص السرياني، ص ٢٢٧، الترجمة اللاتينية ص ١٧٨. ونجده أيضاً مُثبتاً بالألفاظ نفسها مع بعض التنويعات في إخباريات سريانية متأخرة. وانظر أيضاً: هويلاند: «أولى الكتابات المسيحية عن محمد، محاولة تقييم» وهو بحث منشور في الكتاب الجماعي: **سيرة محمد. مشكلة المصادر**. بريل ٢٠٠٠.



على موضوعنا. إنه نص مكتوب باللغة الإغريقية: نص معاهدة السلام المعقودة بين البيزنطيين والفرس عام (٥٦١م). وهي معاهدة تمت في إطار اقتسام مناطق النفوذ والسيطرة السياسية والعسكرية على شمال وادي الرافدين وما وراءه. وفي أحد بنود المعاهدة ـ البند الخامس ـ نلاحظ أن القوتين العظميين في ذلك الزمان تأخذان عهداً على نفسيهما بأن تفرضا: «على الساراسين وأي أجنبي يشتغل بالتجارة» أن ينقلوا بضائعهم من خلال المرور بالمكاتب الجمركية في «دارا» ونيصيب، الواقعتين في أعلى وادي الرافدين، بحيث يحال بينهم وبين تهريبها عبر طرق ملتوية، تحت طائلة عقوبات رادعة»[١٧].

إن كلمة «ساراسين» Saracènes قديمة جداً، وكانت مألوفة في اللغة الإغريقية في تلك الفترة (Sarakênoi) للدلالة على العرب بشكل عام. وأرجح الظن أنها مشتقة من تعبير «عرب سينيت» (Arabes Scênites) المتداول لدى جغرافيي العصور القديمة اليونانية ـ الرومانية. والمقصود به «عرب الخيام» أو باليونانية: Arabes Skênitai. وهو ليس مصطلحاً سلبياً في ذاته. وقد تولدت منه، عبر تحولات عديدة، كلمة «سارازان» (Sarrasins) الفرنسية كما كانت متداولة في العصور الوسطى. وأما المصادر اليونانية المسيحية العائدة إلى أواخر العهد الروماني فكانت تشير إلى العرب بكلمة أخرى هي: (Arabioi)[١٨].

إن البند الخامس من المعاهدة البيزنطية ـ الفارسية تلك هو المؤشر إلى الطابع المعهود والمتواصل للنشاط التجاري للعرب بشكل عام في بلدان الشرق الأدنى التابعة للامبراطوريتين الكبيرتين. وأما بخصوص عرب الجزيرة العربية، فإنهم ما كانوا يعيشون في العزلة. فرحلاتهم التجارية كنت تشمل، بالإضافة إلى بلدان

---

(١٧) كانت نصيبين ودارا مركزين لتجارة الحرير في وادي الرافدين الأعلى. أنظر: عرفان شهيد «العرب في معاهدة السلام لعام ٥٦١م» (١٩٥٦)، ص ١٩٢ وما تلاها، وهو بحث منشور في مجلة «آرابيكا»، الجزء الثالث، عام (١٩٥٦). ثم أعيد نشره لاحقاً في كتاب بعنوان: **بيزنطة والشرق السامي قبل ظهور الإسلام** *Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam*، منشورات فاريوروم، لندن ١٩٨٨.

(١٨) نضرب على ذلك مثلاً سوزومين (القرن الخامس الميلادي): **التاريخ الكنسي** Histoire ecclésiastique، II، 4، ص ٢٤٦-٢٤٧.



الشمال، بلدان الجنوب أيضاً، أي باتجاه أثيوبيا. وهناك في الكتب التي أُلّفت لاحقاً، والتي تتحدث عن «الأسواق المشهورة للعرب قبل الإسلام»، لوائح تعطينا فكرة عن اتجاهات تحركاتهم داخل الجزيرة العربية نفسها. لقد تحدث ابن حبيب، المؤرخ الذي عاش في القرن التاسع، عن اثنتي عشرة سوقاً، من بينها أربع فقط هي أسواق داخلية. وأما البقية فتقع كلها في أطراف الجزيرة العربية. فأربع منها موجودة في اليمن، واثنتان في عُمَان على الخليج الفارسي، وواحدة في البحرين. ولكن البحرين لم تكن آنذاك الأرخبيل الذي نعرفه حالياً، بل كانت تشمل كل المنطقة الشاطئية لليابسة التي تقع على امتداد الخليج الفارسي. هذا بالإضافة إلى سوق واحدة في دومة الجندل المحاذية للتخوم السورية على طريق دمشق(١٩). وحتى إذا لم نأخذ بعين الاعتبار إلا تحركاتهم داخل الجزيرة العربية، فإن العرب كانت لهم أسواق منفتحة بشكل كبير على الخارج. نقول ذلك ونحن نعلم أن التجار كانوا يتجاوزونها ويذهبون إلى ما هو أبعد منها.

كان محمد يذهب إذاً إلى بلاد الهلال الخصيب. ولكي نفهم بشكل أفضل ضمن أي سياق عام كانت تتموضع تحركاته عشية الفتح الإسلامي، فإنه ينبغي لنا أن نتحدث عن ذلك الممرّ الذي كان التجار العرب القادمون من غرب الجزيرة العربية باتجاه فلسطين وسوريا مجبرين على سلوكه. وقد كان هذا الممر آنذاك تحت سلطة ملوك غسان العرب.

٤ ـ الغساسنة

كانت التخوم الشمالية للجزيرة العربية، والجزء الجنوبي من فلسطين والصحراء السورية شرقي دمشق، وحوران والجولان جنوبي دمشق، كانت كلها واقعة تحت سيطرة الملوك العرب من قبيلة الغساسنة. وكان بنو غسان يجمعون حولهم قبائل أخرى ويشكلون معها تحالفاً اتحادياً قوياً. وكان الغساسنة مرتبطين أيضاً ببيزنطة بموجب معاهدة تحالف (fœdus) منذ السنوات الأولى للقرن السادس الميلادي،

---

(١٩) ابن حبيب، **كتاب المحبّر**، ص ٢٦٨-٢٧٣. وانظر أيضاً: **تاريخ اليعقوبي**، الجزء الأول، ص ٢٧٠-٢٧١.



وذلك في عهد الامبراطور أنستازيوس الأول (٤٩١-٥١٨). وقد حلّوا بذلك محل تحالف عربي سابق لهم كان قد تعامل مع البيزنطيين قبلهم، يعرف ببني سليح. لقد حلوا محلهم بقوة السلاح، وأصبحوا بدورهم حلفاء امبراطورية الشرق الرومانية. وكان ملوكهم يحملون اللقب البيزنطي فولاركوا (Phularchoi). وعن طريق تقديم بعض المساعدات المالية لهم أصبحوا الحلفاء العسكريين لبيزنطة (Summachoi)، وبخاصة أثناء حروبها ضد الفرس وضد الحلفاء العرب للفرس: أي الملوك اللخميين في الحيرة الواقعة في منطقة وادي الرافدين. كانوا، أي الغساسنة، يقومون بدور شرطة الصحراء من أجل ضبط ما كان يعتبر بمثابة فوضى القبائل غير المسيطر عليها من قبل سلطة مركزية. وأخيراً فإنهم، كأسلافهم، كانوا يلعبون دوراً سياسياً ـ اقتصادياً. بمعنى أنهم كانوا يجبون الضرائب من القبائل التي تجيء لكي تستقر على أراضيهم ويوفرون الحماية للقوافل التجارية الغادية الرائحة، ويتقاضون المكوس على البضائع القادمة من الجزيرة العربية إلى فلسطين وسوريا أو العائدة إليها[٢٠].

في الواقع، إن لقب «ملك» العربي، المتداول في السرديات العربية التقليدية العائدة إلى تلك الفترة، غير دقيق بما فيه الكفاية. فقد كان يُستخدم أيضاً آنذاك للدلالة على رؤساء القبائل الكبرى لشبه الجزيرة العربية، ممن كانوا يقفون في الماضي بالفعل على رأس ممالك مستقلة حقيقية، كملوك كندة في وسط الجزيرة العربية (من النصف الثاني للقرن الخامس الميلادي إلى بداية القرن السادس)، وملوك حمير في اليمن (ما بين القرنين الرابع ـ والسادس وحتى حوالى عام ٥٣٥). ولكن عشية ظهور الإسلام لم يعد لقب الملك يمثل بالنسبة لأولئك الملوك القدماء إلا ميراثاً رمزياً على الرغم من أهمية القبائل التي كانوا لا يزالون يمثلونها ونفوذها. ولكن الأمر كان مختلفاً في الشمال حيث كان لقب الملك مرتبطاً بسلطة حقيقية تعود إلى معاهدات التحالف والولاء المعقودة بين بعض الأحلاف القبلية العربية وإحدى الامبراطوريتين القائمتين، البيزنطية أو الفارسية.

---

(٢٠) ابن حبيب، **كتاب المحبّر**، ص ٣٧٠-٣٧٢، وعرفان شهيد، **بيزنطة والعرب في القرن الخامس**، *Byzantium and Arabs in the Fifth Century*، منشورات دومبارتن أواكس، واشنطن ١٩٨٩، ص ٢٨٤-٢٨٥.



لقد وُجد اسم امرئ القيس العربي، أحد أسلاف ملوك الحيرة اللخميين في وادي الرافدين، منقوشاً على شاهدة قبر بأبجدية نبطية. وقد اكتشف هذا النقش على القبر في «نمارة» بجنوب سوريا، ويعود تاريخه إلى ما يقابل سنة (٣٢٨) من تقويمنا الميلادي، وهي الفترة التي هُجِر فيها الموقع من قبل الرومان. ويُوصف امرؤ القيس في هذا النقش بأنه «ملك كل العرب»[٢١]. ومهما يكن من صحة هذا الزعم بهيمنة امرئ القيس على «كل العرب»، فإن اللخميين كانوا فيما يخصهم ملوكاً حقيقيين في الفترة الممتدة بين القرنين الخامس والسادس للميلاد، وكان لعاصمتهم (الحيرة) الواقعة على الفرات إشعاعها الكبير. وكانوا حلفاء فعالين للفرس، وأوفياء على طول الخط تقريباً. ولكنهم كوفئوا بشكل سيئ على ذلك، لأن الفرس قضوا، بكل عنف، على إرادتهم في الاستقلال بإعدامهم آخر ملوكهم عام (٦٠٢م). وبالتالي فإن الحيرة، عشية ظهور الإسلام، كانت واقعة تحت حكم الفرس، ولم تعد مملكة اللخميين إلا مجرد ذكرى قريبة عن حقبة مجيدة ولكن منقرضة[٢٢].

أما الغساسنة فقد خُلِع عليهم هم أيضاً لقب «ملوك» في القرن السادس ومطلع السابع. وهذا مؤكد ومُثبَت قبل ظهور الإسلام بوقت طويل، من خلال نقش بالعربية ـ لغة وكتابة ـ قبل الهجرة بنحو المائة سنة. فالنقش الذي عُثر عليه في جبل أُسيس، على مبعدة مائة كيلومتر جنوب شرق دمشق، مؤرخ بما يقابل (٥٢٨) من تقويمنا الميلادي. ويذكر هذا النقش اسم قائد عسكري يدعى إبراهيم بن مغيرة الأوسي أُرسل في حملة من قبل «الحارث الملك». وهو الحارث بن جبلة (٥٢٨-٥٦٩)، أشهر ملوك الغساسنة[٢٣].

بالطبع لا ينبغي أن نتصور الغساسنة وكأنهم ملوك لدولة حضرية مركزية مستقرة داخل حدود واضحة وذات عاصمة ثابتة: فالصحراء لا حدود لها، بل هي فضاء مفتوح تُقيم فيه الجماعات البشرية أو تعبره من طرف إلى آخر. ويمكن أن نقول الشيء ذاته بخصوص الملوك، ما عدا بعض العهود المتألقة كعهد الحارث بن جبلة مثلاً. فإذا أخذنا بعين الاعتبار فقدان الكتب التي لم يصلنا منها إلا العناوين، فإنه من

---

(٢١) أنظر لاحقاً في كتابنا هذا، القسم الثالث، الفصل الأول، الفقرة الثانية.

(٢٢) أنظر لاحقاً في كتابنا هذا، القسم الثالث، الفصل الثاني.

(٢٣) أنظر لاحقاً في كتابنا هذا، القسم الثالث، الفصل الأول، الفقرة الثالثة.



الصعب أن نتوصل إلى تحديد التسلسل الزمني لعهود «الملوك» الحقيقيين وعهود الملوك الثانويين (Phylarques). فمُلك الغساسنة كان عبارة عن سلطة تُمارس على جماعات بشرية بعينها، وهذه السلطة قد حازوها بانتصارهم على تحالفات قبلية سابقة لهم. وقد كان مُلكهم يرتكز على عددهم، وحيويتهم، ومقدرتهم القتالية، والزعامة التي يمارسونها على القبائل العربية الموجودة في الصحراء السورية ـ الفلسطينية والتي يشكِّلون جزءاً منها. ولكن كانت لملوك الغساسنة أماكن استقرار و«عواصم» خاصة بهم. وأهمها كانت الجابية في الجولان، وجلَّق التي لا تبعد أكثر من اثني عشر كيلومتراً جنوب دمشق، والضُمير التي كانت محطتهم الثالثة على مبعدة ثلاثين كيلومتراً شمال شرقي دمشق باتجاه تدمر. ولا تزال هناك آثار قصر أحد ملوكهم: المنذر (٥٦٩-٥٨٢).

وبسبب حيويتهم ومقدرتهم القتالية أصبح الغساسنة بالنسبة لبيزنطة حلفاء أساسيين لا غنى عنهم، وتنبغي بالتالي مراعاتهم. ولهذا السبب كانوا يلعبون دوراً مهماً على الساحة السياسية والعسكرية، تماماً كما كان يفعل اللخميون، أعداؤهم في الجهة الأخرى من ناحية الفرس. ففي عام (٥٤٩) أصبح للملك الغساني الحارث بن جبلة سفير في مأرب لدى أبرهة، ملك اليمن، جنباً إلى جنب مع سفراء ملك الحيرة العربي، وأباطرة بيزنطة، وفارس، وأثيوبيا. وقد نقش اسم هذا السفير على النصب التذكاري الكبير لأبرهة في مأرب، إلى جانب جملة أسماء أخرى. وفي نهاية القرن السادس الميلادي، أدى استقلال الملكين اللذين خلفا الحارث إلى سقوطهما في عهد الامبراطورين البيزنطيين تيباريوس الثاني وموريقيوس. ولكن منصب رئيس القبيلة Phylarque يعود إلى الظهور من جديد بعد ذلك بوقت قصير مع جفنة، واستمر حتى غزو الفرس منطقة سوريا ـ فلسطين ثم احتلالها بين عامي (٦١٤-٦٢٩).

وبفضل انتصار هرقل على الفرس، وبفضل سياسته الدينية التوفيقية، عاد الغساسنة من جديد إلى لعب دورهم السياسي والعسكري بصفتهم حلفاء للامبراطورية البيزنطية، وذلك أثناء الفترة القصيرة التي سبقت مباشرة الفتح الإسلامي[٢٤]. ونحن

(٢٤) بخصوص هذه الفترة الأخيرة من تاريخ الغساسنة والتي لا تزال غامضة، أنظر: عرفان شهيد: **بيزنطة والعرب في القرن السادس** (١٩٩٥)، ص ٦٤٦-٦٥١.



نعرف ذلك، أو صدى ذلك بالأحرى، من خلال المصادر العربية. فقد أرسل محمد، على ما توره هذه المصادر، مبعوثين متتالين إلى آخر الغساسنة، «ملوك تخوم الشام»، لكسب ودّهم، ولكن من دون نجاح يذكر[٢٥]. فقد كانوا يمثلون آنئذ عقبة عسكرية يصعب الالتفاف عليها في أي محاولة للتوسع نحو الشمال. وبعض المؤلفين يستشهد بعبارة ابتهالية يُقال إن محمداً قد أطلقها بخصوصهم: «اللّهُمَّ، أَذهِبْ مُلْك غسان»[٢٦]. وبالفعل، فإن آخر ملوكهم، جبلة بن الأيهم، هُزم مع البيزنطيين في معركة اليرموك عام (٦٣٦م).

بالطبع فإنه من الخطأ الاعتقاد بأن الغساسنة كانوا ناقصي العروبة بسبب تحالفهم مع الامبراطورية البيزنطية. فالواقع أنهم كانوا عرباً أقحاحاً في لغتهم، ونمط حياتهم، وثقافتهم. والمصادر الأدبية العربية تقدم لنا شهادات عديدة عن ذلك، لأنهم كانوا إحدى (المحطات) التي يمر بها الشعراء الباحثون عن الأعطيات ومكافآت الأمراء. وقد كان حسان بن ثابت، شاعر الخزرج في يثرب، من قبيلة ذات قرابة مع الغساسنة، وكان الشاعر المداح لأواخر ملوكهم. ولكنه في النصف الثاني من حياته سوف يصبح الشاعر الرسمي المدَّاح لمحمد وحركته الصاعدة[٢٧]. ولكننا نمتلك أيضاً صدى عن نمط حياة الغساسنة وثقافتهم الخاصة من مصادر أخرى خارج المصادر العربية، وأقصد بها المرويات التي وصلت إلينا عبر الإخباريات السريانية التي ألفها ميخائيل السوري[٢٨].

إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هناك من يعتبر الغساسنة بمنزلة خيَّالة من البدو الأجلاف الذين يعملون كمرتزقة لدى الإغريق البيزنطيين، فإننا سنثير الدهشة بتوكيدنا

(٢٥) ابن هشام، **السيرة النبوية**، الجزء الثاني، ص ٦٠٧، وكايتاني، **حوليات**، الجزء الثاني، (١٩٠٧)، ص ٦٩-٧٠، وكلمة الشام تدل على منطقة سوريا ـ فلسطين.

(٢٦) أنظر الجاحظ، **البيان والتبيين**، الجزء الثاني، (ص ٢٨)، والجزء الثالث (ص ٢٨٩).

(٢٧) أبو الفرج الأصفهاني، كتاب **الأغاني**، الجزء الخامس عشر، ص ١٥٣ وما تلاها، وريجيس بلاشير، **تاريخ الأدب العربي** *Histoire de la littérature arabe, II (1964)*، منشورات أدريان ميزونوف، ص ٣١٣-٣١٦.

(٢٨) **أخبار ميخائيل السوري** *Chronique de Michel Le Syrien*، الترجمة الفرنسية، باريس ١٨٩٩-١٩١٠، II، ص ٢٤٦-٢٤٨.



أن الغساسنة تركوا وراءهم سمعة طيبة كبناةٍ حضاريين[٢٩]. وهذه السمعة ليست مغالى فيها لأننا نمتلك الشواهد المحسوسة على أرض الواقع. فمن آثار عمرانهم برج الدير الذي بناه الحارث بن جبلة (٥٢٨-٥٦٩) في قصر المير الغربي الواقع في الصحراء ما بين تدمر ودمشق؛ والنقش اليوناني في واجهة مبنى (كنيسة أو ربما مقر الحاكم الروماني) مقرون باسم المنذر بن الحارث (٥٦٩-٥٨٢) في مدينة سرجيوبوليس (التي ستصبح الرُصافة لاحقاً) على مسافة (٣٠) كيلومتراً جنوب المجرى الأعلى لنهر الفرات؛ وأخيراً قصر المنذر في الضمير، الموقع العسكري المذكور آنفاً[٣٠]. والأمويون، الذين جاؤوا فيما بعد وورثوا بعض هذه المواقع، استمروا على الخط نفسه ووسعوا هذا التراث العمراني المتمثل ببناء «قصور الصحراء». ولم يبنوها فقط كقلاع عسكرية محصنة، بل كقصور امبراطورية للإقامة والاستراحة.

وبالإضافة إلى المباني والمنشآت الدينية والعسكرية اهتم الغساسنة بالتجهيزات المائية. فسرجيوبوليس مثلاً كانت عبارة عن موقع روماني قديم تمَّ تحسينه وتطويره في عهد الامبراطور البيزنطي يوستينيانس (٥٢٧-٥٦٥). وبالإضافة إلى أسوارها وكنائسها، كانت المدينة مزودة بثلاثة صهاريج كبيرة ونظام محكم لتوزيع المياه الهاطلة في فصل الربيع. ويبدو أن الملك الغساني النعمان بن الحارث بن الأيهم هو الذي قام بإصلاح الصهاريج التي دمرتها الحرب، وهو الذي أمر ببناء صهريج جديد أكبر من كل الصهاريج السابقة[٣١]. ومعلوم أن مدينة سرجيوبوليس كانت هي المكان

---

(٢٩) حمزة الأصفهاني: **تواريخ**، طبعة غوتوالدت، لايبزغ ١٨٤٤، ص ١١٧-١٢٠. ونجد في هذا الكتاب سرداً إخبارياً لوقائع أيام الغساسنة. وفي كلامه عنهم يأتي بذكر العديد من القلاع أو القصور المحصَّنة التي كانوا قد بنوها.

(٣٠) عرفان شهيد، **بيزنطة والعرب في القرن السادس** (١٩٩٥)، ص ٢٥٨-٢٦١، وانظر أيضاً صورة «قصر المير» في بداية الكتاب. ثم انظر الصفحات ٤٩٥-٥٠٥، والصور في الصفحة ٥٠٢ وفي نهاية الكتاب (صورة سرجيو بوليس التي ستصبح الرصافة لاحقاً، وصورة الضمير).

(٣١) حمزة، **تواريخ**، ص ١٢٠. وهو يتحدث فقط عن إصلاح الصهاريج المدمرة من قبل لخميّ الحيرة. انظر ياقوت، **معجم البلدان**، الجزء الثالث، ص ٤٧. وفي مقالة الرصافة لا يتحدث المؤلف عن إصلاح الصهاريج المدمرة فقط، بل أيضاً عن بناء صهريج جديد هو «الأكبر» وذلك «بوقت طويل قبل الإسلام» كما يقول موضحاً. وهو يعتمد على كتاب بعنوان **أخبار ملوك غسان**،



الذي يحجّ إليه القديس سرجيوس (العربي)، الشهيد الروماني لبداية القرن الرابع الميلادي(*).

كان الغساسنة نصارى. وكانوا من أشد الناس دعماً للكنيسة اليعقوبية القائلة بطبيعة واحدة للمسيح، والمنشقة عن أرثوذكسية المجامع الكنسية المسكونية الكبرى. وكانوا يمارسون سياستهم الدينية الخاصة بهم عن طريق تطوير كنيستهم ونشر تعاليمها في الأراضي التابعة لهم. هذا في حين أن أباطرة بيزنطة كانوا الحماة السياسيين للأرثوذكسية التي حاولوا فرضها عن طريق القوة في الغالب. وكان هذا أحد الأسباب التي جعلت الغساسنة يتخاصمون مع البيزنطيين وصولاً إلى حد القطيعة. ونحن نمتلك عن هذه المسائل وثائق وفيرة نسبياً، وذلك بفضل المصادر المسيحية العائدة إلى تلك الفترة. فهذه المصادر تعكس جيداً مناخ تلك الخصومات الطائفية التي كان المضطهدون فيها يتحولون إلى مضطهِدين بدورهم. ونلاحظ أن هذه المصادر تتحدث عن ملوك الغساسنة في القرن السادس بصفتهم أقوياء الشكيمة ومرهوبي الجانب(٣٢).

ولكن بما أنهم كانوا حلفاء للبيزنطيين فإن هناك من يقول إن الغساسنة كانوا ملوكاً «بالاسم فقط» أو هكذا تقريباً. ولكن هذا الاحتقار لمكانتهم ـ عدا عن أنه يمثّل مغالطة تاريخية ـ ينقضه علم النقوش وعلم الآثار، كما تنقضه المصادر اليونانية والسريانية. ثم إنه تنقضه أيضاً، وبشكل خاص، المصادر العربية المسيحية المتأخرة. فابن حبيب مثلاً يصوّر علاقتهم بالبيزنطيين على أنها ناتجة عن تحالف تضمنه معاهدة مكتوبة بين امبراطور «الروم» وثعلبة، الذي هو أول ملوكهم. وهي تؤكد على وجود التزامات متبادلة، ولا تكرس خضوعاً محضاً من جانب الغساسنة

= ولكنه ضاع ولم يصل إلينا. وانظر أيضاً: **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثامن، ٦٤٨ b ـ٦٤٩a، مادة «الرصافة» بقلم: س. ب. هاس (١٩٩٤).

(*) ويعرف اليوم باسم مار سركيس. «م».

(٣٢) عرفان شهيد: **بيزنطة والعرب في القرن السادس**، الفصل السادس، وانظر أيضاً: فرانسوا نو: **العرب المسيحيون في منطقة وادي الرافدين وسوريا من القرن السابع إلى القرن الثامن** *Les Arabes Chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au XVIII^e siècle*، منشورات المطبعة الوطنية، باريس ١٩٣٣، ص ٤٩-٩١.



للسلطة البيزنطية. ولسوف يعيد اليعقوبي توكيد ذلك في معرض كلامه عن صعود الغساسنة عرش الملك(٣٣). وأما ابن حبيب فإننا نجده، في نهاية سرده القصير عن الغساسنة، يتحدث عن آخر ملوك الغساسنة على أساس أن «مُلْكه اتصل بخلافة عمر». وهذا معناه أن المصنف كان يعتقد بوجود نوع من التواصلية المستمرة بين عاهلين عربيين انتصر أحدهما على الآخر بقوة السلاح. ولكن مثل هذه النظرة الاسترجاعية للأمور إنما تمثّل توجه ابن حبيب الذي نعرفه جيداً من خلال كتابه: أعني حرصه على إقامة علاقة تواصلية مع العرب القدماء السابقين على الإسلام. ولا جدال في أن الغساسنة كانوا خصوماً مهمين ومرهوبين في معارضتهم للفتح الإسلامي، حتى وإن فشلوا في إيقاف تدفق الفاتحين الجدد نحو الشمال. وبالتالي فإن إطلاق حكم ازدرائي بحقهم يعني التقليل من قيمة العرب في فترة مهمة من تاريخهم، فترة ليست أقل جدارة من غيرها باسترعاء النظر.

٥ ـ مغامرات تاجر قرشي

المرور بالجمارك

إن شخصيات القصة الآتية تتمثّل برجلين هما: عمر بن الخطاب وزنباع أبو روح. كان عمر من قبيلة قريش. وبحسب المصادر الإسلامية فإنه سيكون أحد الصحابة الأكثر قرباً من نبي الإسلام، وسيصبح لاحقاً خليفته الثاني. وفي ظل عهده سوف تتحقق الفتوحات الإسلامية الأولى بنجاح.

أما زنباع فكان من جذام، وهي قبيلة عربية تقيم عند تخوم فلسطين البيزنطية جنوباً، وقد أخذت طريقها بقدر أو بآخر إلى التنصر. وكانت جذام، مع قبائل أخرى وبخاصة لخم التي استوعبتها، متحالفة مع الغساسنة.

كان زنباع أبو روح جامع المكوس في أراضي قبيلته. ولم يكن مجرد «جابٍ» كما قد يتبادر إلى الذهن: فهذه الوظيفة السلطوية كانت تضطلع بها، لدى حلفاء

---

(٣٣) ابن حبيب، **المحبر**، ص ٣٧٠-٣٧٢. أنظر أيضاً **تاريخ اليعقوبي**، الجزء الأول، ص ٢٠٦-٢٠٨، وفيه قصة عن حرب دارت بين الغساسنة والبيزنطيين حيث أُجبر هؤلاء الأخيرون على المفاوضات (ص ٢٠٧).



البيزنظيين، شخصية ذات مقام رفيع. وقد تولى زنباع هذه الوظيفة لصالح الملك ما قبل الأخير من ملوك الغساسنة: ويدعى الحارث بن أبي شمر(٣٤). وبحسب المصادر العربية، فإن بعض عشائر قبيلة جذام فاوضت فيما بعد على تقديم ولائها للحركة الإسلامية الوليدة. ويُقال إن زنباع التقى محمداً وقبل حكمه بخصوص عبد كان قد أساء معاملته(٣٥). ولهذا السبب، صُنِّف في ما بعد كأحد «صحابة النبي» على الرغم من بعض الاعتراضات. وبعد الفتح الإسلامي سوف يصبح روح بن زنباع أحد أشراف سوريا الذين ترتكز عليهم السلطة الأموية. وسوف يتولى أمر فلسطين ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسياسة الأموية في عهدي مروان وعبد الملك. ولا ريب في أن هذا الدور السياسي الذي لعبه روح هو الذي أثار الآراء المتناقضة عن أبيه زنباع(٣٦).

إن زمن الحكاية التي سنرويها الآن هو ذلك الزمن المدعو «الجاهلية»: وهو مصطلح تبخيسي لتسمية فترة ما قبل الإسلام(٣٧). إليكم هذه الحكاية:

«وذكر الزبير بن بكّار في «الموفقيات»، عن المدائني، عن هشام بن الكلبي، عن أبيه ـ أن عمر خرج تاجراً في الجاهلية مع نفر من قريش، فلما وصلوا إلى فلسطين قِيل لهم: إن زنباع بن روح بن سلامة الجذامي يعشّر من يمر به للحارث بن أبي شمر. قال: فعمدنا إلى ما معنا من الذهب فألقمناه ناقةً لنا، حتى إذا مضينا نحرناها، وسلم لنا ذهبنا، فلما مررنا على زنباع قال: فتشوهم، ففتشونا فلم يجدوا

---

(٣٤) إن المصادر العربية التي تخلع هذا الاسم على الملك ما قبل الأخير من ملوك الغساسنة عديدة. نذكر من بينها: (ابن حبيب، البلاذري، الواقدي، ابن سعد، ياقوت [؟]). وأما بعض المصادر الأخرى فتقول إن هذا الاسم كان عبارة عن صيغة أخرى لتسمية الحارث بن جبلة الغساني الذي ينتمي إلى القرن السادس (انظر ابن قتيبة، حمزة). ويبدو أن الباحث المعاصر عرفان شهيد قد اعتمد الرأي الثاني. انظر كتابه: **بيزنطة والعرب في القرن السادس**، ص ٣٢٢-٣٢٥، وص ٦٦٤.

(٣٥) ابن هشام، **السيرة**، الجزء الثاني، ص ٥٩١-٥٩٢. وابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ٤٢١. وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الأول، ص ٣٥٤-٣٥٥، ثم الجزء السابع، ص ٥٠٥-٥٠٦.

(٣٦) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثامن، ص ٤٨١b ـ ٤٨٢a، مادة «روح بن زنباع» بقلم ج.ر. هاوتنغ (١٩٩٤). وانظر أيضاً بحث إسحاق حسون: «الزعيم الجذامي روح بن زنباع»، منشور في مجلة **دراسات إسلامية** Studia Islamica، العدد ٧٦، ١٩٩٣، ص ٩٥-١٢١.

(٣٧) الجاهلية هي زمن «الجهل» بحسب المنظور الإسلامي: أي عندما كان الناس محرومين من شرع الله.



معنا إلا شيئاً يسيراً، فقال: اعرضوا عليّ إبلهم، فمرت به الناقة بعينها، فقال: انحروها: فقلت: لأي شيء؟ قال: إن كان في بطنها ذهب وإلا فلك ناقة غيرها وكُلْها. قال: فشقوا بطنها، فسال الذهب، قال: فأغلظ علينا في العشر، ونال من عمر، فقال عمر في ذلك:

متى ألق زنباع بن روح ببلدة
لي النصف منه يقرع السنّ من ندمْ
ويعلم أن الحيّ حيّ ابن غالب
مطاعين في الهيجا مضاريب في التهمْ»[٣٨].

بما أني في دراستي هذه أتحدث عن كتابة التاريخ بقدر ما أتحدث عن التاريخ، فإني أدعو القارئ إلى تتبعي في تحليل هذه الحكاية، وهو تحليل وعر إلى حد ما. والواقع أنه لا يمكننا أن نقبلها أو أن نستخدمها قبل أن نتخذ الاحتياطات النقدية المعهودة. وربما كانت قد كتبت منذ القرن الثامن الميلادي، وفي كتاب ضاع ولم يصلنا. وقد تناهت إلينا عن طريق مشاهير النسابين ورواة الأخبار المتعلقة بالأزمنة القديمة السابقة على الإسلام، من أمثال ابن الكلبي. وأما النسخة المكتوبة النهائية للحكاية فقد وصلتنا عن طريق مؤلف من القرن التاسع ومرتبط ببلاط العباسيين هو الزبير بن بكّار. ولا أعرف أي رواية أخرى للحكاية ذاتها. ومع ذلك فإن أول ذينك البيتين من الشعر قد ورد ذكره وحده في كتب أخرى بدون أن تربط به «قصة عمر» المشار إليها. وعليه، فلنا أن نقدر أن الحكاية كانت معروفة، ولكن لا نعرف وفق أي صيغة ولا بأي شكل.

ومن المحتمل جداً، بالنسبة للرواية التي أثبتناها، أن يكون المؤلف قد أدمج في وحدة واحدة معلومتين كانتا مستقلتين إحداهما عن الأخرى في الأصل. ونقصد بهما الحكاية المذكورة من جهة، وبيتيّ الشعر من جهة أخرى. وربما كان هذان البيتان في الأصل مرتبطين بحكاية موازية. وعلى أي حال، فإن الوصل الاصطناعي الذي جمع بين حكايتنا وبين البيتين الشعريين واضح للعيان.

---

(٣٨) ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، الجزء الثاني، ص ٤٧٠-٤٧١، وانظر أيضاً: حسون، **الزعيم الجذامي** (١٩٩٣)، ص ٩٩-١٠٠.



أباطرة الرومان في المشرق، المتحالفون وملوك الغساسنة بين القرنين الخامس والسابع للميلاد.

أباطرة الرومان في المشرق	المتحالفون معهم
قسطنطين ٣٢٤-٣٣٧	تنوخ. جذيمة الأبرش [انظر النقش. أم الجمال] [امرؤ القيس بن عمرو (م٣٢٨. نقش نمارة) ربما كانوا تنوخيين متحالفين مع روما].
فالانسيوس ٣٦٤-٣٧٨	
ثيوذوسيوس الأول ٣٧٩-٣٨٣	
أركاديوس ٣٩٥-٤٠٨	
ثيوذوسيوس الثاني ٤٠٨-٤٥٠	سليح
مرقيانوس ٤٥٠-٤٥٧	
لاون الأول ٤٥٧-٤٧٤	
لاون الثاني ٤٧٤	
زينون الأول ٤٧٤-٤٧٥	
بازيليكوس ٤٧٥-٤٧٦	
زينون الثاني ٤٧٦-٤٩١	صليح
أنسطازيوس ٤٩١ - ٥١٨	غسان
	٥٠٢ أو ٥٠٣ ثعلبة بن عمرو الحارث بن ثعلبة [نقش زبد ٥١٢]



أباطرة الرومان في المشرق، المتحالفون وملوك الغساسنة
بين القرنين الخامس والسابع للميلاد

أباطرة الرومان في المشرق	المتحالفون معهم
يوستينس ٥١٨-٥٢٧	[م. ٥٢٨] جبلة بن الحارث
يوستينيانس الأول ٥٢٧-٥٦٥	٥٢٨-٥٦٩ الحارث بن جبلة
	[النقش العربي لأُسَيْس ٥٢٨]
يوستينس الثاني ٥٦٥-٥٧٨	[النقش العربي لحران ٥٦٨]
	؟ [النعمان بن الحارث بن الأيهم]
تيباريوس الثاني ٥٧٨-٥٨٢	٥٦٩-٥٨٢ المنذر بن الحارث
موريقيوس ٥٨٢-٦٠٢	٥٨٢-٥٨٤ النعمان بن المنذر
انقطاع نظام الملوكية لدى الغساسنة	
	٥٨٧ جفنة
	؟ الحارث
	؟ عمرو
	حجر
فوقس ٦٠٢-٦١٠	
هرقل ٦١٠-٦٤١	
٦١٤-٦٢٩ : غزو الفرس فلسطين واحتلالهم لها	
	[الحارث بن أبي شمر؟]
	؟-٦٣٦ جبلة بن الأيهم
	[الهزيمة في اليرموك]



يُضاف إلى ذلك أنه يمكن التفكير في احتمال أن يكون مصدر البيتين الشعريين جهة تضمر السوء لأسرة روح بن زنباع. فالواقع أن روح كان في ظل الأمويين منافساً سياسياً لبعض زعماء كلب: وهي القبيلة الأصلية للراوي محمد الكلبي وابنه الناقل عنه هشام. ونجد في أماكن متفرقة بعض الأمثلة الأخرى على الكلام السيئ النيّة تجاه روح وأسرته[٣٩]. وأخيراً فإن كتاب الزبير بن بكّار، الذي استخرجنا منه الحكاية المكتوبة، كان مهدى إلى أحد الأمراء العباسيين. وكان هذا الأمير أحد القادة الحربيين للسلالة العباسية التي ظل الأمويون منافسين لها داخل الامبراطورية الإسلامية. فالأمويون كانوا على رأس إمارة مستقلة في قرطبة. وبالتالي فإن الحكاية التي تتفنَّن في التحدث عن الخليفة عمر ومعارضته لأسرة من الأعيان السوريين، الموالين للسلالة الأموية السابقة في دمشق، لا يمكن إلا أن تثلج صدر الأمير والقائد العباسي إذا ما وردت في كتاب مهدى إليه.

بهذه الصفة، ولكن على صعيد آخر، يبدو لنا أن الحكاية تدل على شيء واقعي. فهي تتحدث، في مساق الخبر، عن السيطرة التي كانت تمارسها امبراطوريات الشمال على القوافل التجارية العربية الغادية الرائحة. وهذه السيطرة كانت تُمارس هنا من قبل جذام لصالح الغساسنة. ومع أنه لم يُقَل في الحكاية إن الغساسنة يشتغلون لصالح البيزنطيين، ولكن يمكننا أن نفترض ذلك. لماذا؟ لأن هذا يشكّل جزءاً لا يتجزأ من معاهدة التحالف المعقودة بين بيزنطة وحلفائها. إن موقع الجمارك الذي ينبغي أن تمر به القوافل غير محدد. ولكننا نعرف أن الطريق الطبيعي القادم من الحجاز يمر بمعان الواقعة شمال شرقي رأس خليج العقبة. وقد كانت نقطة تقاطع مهمة لطرق التواصل، وتقع في أرض جذام[٤٠]. وبالتالي فإن الحكاية مغروسة جيداً في الواقع العيني لسياق عام.

صحيح أن الحكاية تتحدث عن عمر وأصحابه وكأنهم تجار عرب عاديون،

---

(٣٩) ابن دريد، **الاشتقاق**، ص ٣٧٦، الجذر ن ص ف وز ب ع، وانظر أيضاً ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ٣٦٤ و٤٢٠-٤٢١.

(٤٠) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الخامس، ٩٠٣b، مادة «معان» بقلم ن.ايليسيف (١٩٨٤). ثم انظر في الجزء الثاني من الموسوعة نفسها، ص ٥٨٨، مادة «جذام» بقلم س.ي.بوسورث (١٩٥٧)، وانظر أيضاً: ابن هشام، **السيرة**، الجزء الثاني، ص ٥٩١.



ولكنهم يثيرون لدى زنباع بعض التحفظ والحذر، ولا شيء يُقال لنا عن طبيعة تجارتهم. ولكن الأمر يتعلق بالذهب. وعلى ما يبدو فإن الأمر لا يتعلق بكمية كبيرة. وذلك لأن كل الذهب المتوافر الذي يحاول هؤلاء التجار إعفاءه من المكوس لا يتجاوز ما يمكن أن يستوعبه بطن الناقة. وطبقاً لما يمكن فهمه من كلام الراوي فإن هذا الذهب قد يكون على هيئة قطع ذهبية، أي عملية تبادلية من أجل المقايضات التي ستحصل لاحقاً في فسلطين، أو قد يكون جواهر من الذهب اشتريت من الأسواق العربية المحلية لكي تُباع لاحقاً. بقي علينا أن نعرف ما هي الطريقة التقنية التي استخدموها لكي تبلع الناقة هذا الذهب. ولكن الأمر لا يمكن أن يتعلق بالذهب الخام، على هيئة شذرات مثلاً، لأنهم كانوا سيستخدمون عندئذ كلمة «التبر» لا الذهب. وكلمة التبر والشيء الذي تدل عليه معروفان تماماً في النصوص العربية. يُضاف إلى ذلك أن استرجاع شذرات الذهب من أحشاء الناقة سوف يكون أصعب من استرجاع قطع النقود الذهبية. وبالتالي فلا يبدو أن ما نقلوه نحو الشمال كان مبلغاً كبيراً. وهناك قصة أخرى تخص فترة لاحقة وتقول لنا ما معناه: عندما ذهب أحد المقربين من محمد مع بعض القرشيين إلى منطقة سوريا ـ فلسطين من أجل التجارة، وضع البضائع في كيسين مصنوعين من الجلد المدبوغ من خصيتيّ فحل الماعز: أي التيس[41].

لقد وجد بين الباحثين من ينسج حكايات على الطريقة الرومانطيقية عندما تحدث عن أهمية مكة قبل الإسلام بصفتها صلة وصل داخل الحركة التجارية العالمية الكبرى القائمة بين اليمن وسوريا[42]. قلت بطريقة رومانطيقية لأنهم كثيراً ما ربطوا ذلك بتجارة اللُّبان، والبخور، والبهارات، والحرير، إلخ... ولكن ليس هذا هو الشيء الذي نستخلصه من حكاية أخرى معزوة إلى عمر وتتعلق بتجارته الخاصة وتجارة أصحابه من قريش. تقول الحكاية:

«ثم توجهت في تجارة إلى الشام في رهط من قريش، فيهم: أبو سفيان بن

---

(٤١) الواقدي، **المغازي**، الجزء الثاني، ص ٥٦٤.

(٤٢) واط، **محمد** (١٩٨٩، ص ٢١، وانظر: مكسيم رودنسون، **محمد** *Mahomet*، منشورات سوي، باريس، ١٩٦١، ص ٦٢-٦٣.



حرب، وكان مقصدنا غزة. فلما أتيناها وجدنا أسواقها قد تصرمت وبقيت بضائعنا. فقيل لنا: لو أتيتم دمشق لأصبتم بها حاجتكم. فانطلقنا إليها حتى أتيناها، فتسوّقنا وبعنا واشترينا ما يصلح لبلادنا، وخرجنا نريد طريق بلادنا»[٤٣].

في الواقع، إن الدراسات الأكاديمية المتعلقة بتجارة مكة قبل الإسلام توصلت إلى نتائج متغايرة جداً[٤٤]. ولكننا نعرف على كل حال أن الطرق التي كانت تسلكها القوافل من أجل «التجارة الدولية الكبرى» عبر الجزيرة العربية كانت قد هُجرت منذ الحقبة الرومانية لصالح الطرق البحرية. واليمنيون أنفسهم كانوا يتعرضون للمنافسة التجارية من قبل الأثيوبيين الذين كانوا يمرون من خلال البحر الأحمر. وكان القرشيون يعرفون، هم أيضاً، الطريق البحري. فقد كانت توجد منه صلة وصل مرفئية على الشاطئ، غير بعيدة عن مكة. وكان التجار يقلعون منها باتجاه الحبشة، ومنها إلى مصر. أياً يكن، فإن المسألة في الحكايتين السابقتين لا تتعلق بتجارة دولية كبرى على الطريقة القديمة (بخور، ولبان، وبهارات، وحرير. إلخ...). صحيح أن الفعالية التجارية فيها كانت منظمة، ولكن يبدو أن الأمر كان يتعلق بتجارة الحاجيات الأساسية حيث كانوا يبيعون ويشترون «ما يصلح لبلادنا» كما يقول عمر.

إن البيتين الشعريين المربوطين بالحكاية يخلعان على هذه الأخيرة غائيّة تتجاوز النادرة المسلّية. فتحت اسم سلفه الأول غالب (الذي يعني في العربية «المنتصر») نلاحظ أن المقصود هو عمر، وكذلك علاقات المسلمين الأوائل بالغساسنة. والبيت الشعري الثاني يعلن أنه انطلاقاً من الصحارى الحارقة (أي الهيجا) التي يجيئون منها،

---

(٤٣) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء الرابع والستون، ص ٢٩١.

(٤٤) أنظر مثلاً كتاب الباحثة باتريسيا كرون: **التجارة المكية وظهور الإسلام** *Meccan Trade and the Rise of Islam*، منشورات جامعة برنستاون، ١٩٨٧، وانظر للباحث روبير سيمون كتابه: **تجارة بدون حرب** (١٩٧٠)، ثم كتابه المعاد طبعه: **بحوث عن فجر الإسلام** (١٩٧٩)، ثم كتابه: **التجارة المكية والإسلام. مشاكل الأصل والبنية** (١٩٨٩).

1 - Simon (Robert): 1 - Commerce sans guerre (1970).

2 - Recherches Sur la jeunesse de l'Islam, Karösi Csoma Socity, Budapest (1979).

3 - Meccan Trade and Islam. problems of Origin and Structure, Akadémiai Kiado, Budapest (1989).



فإن آل غالب سوف ينتقمون في ساح الوغى عن طريق السيف. وزنباع يمثل ال جذام الذين يعملون ضد قريش لصالح الغساسنة الممثَّلين عن طريق الملك ما قبل الأخير من ملوكهم.

في بداية الفترة الإسلامية كان الغساسنة وحلفاؤهم من جذام، المقيمون على تخوم الجزيرة العربية وفلسطين، يمثلون أول الأعداء لائتلاف المسلمين في يثرب. وبحسب المصادر الإسلامية فإنه في السنة الخامسة للهجرة (٦٢٦م) كانت يثرب مهددة بهجوم من قبل الغساسنة باتجاه الحجاز[٤٥]. وهناك حكاية تبرز لنا عمر وهو في حالة من التوتر والتأهب. فقد جاء إليه في بداية الليل أحد أصحابه وراح يطرق بابه طرقاً شديداً وهو يصرخ قائلاً: «أنائمٌ هو؟ ففزعت فخرجت إليه فقال: قد حدث اليوم أمرٌ عظيم. قلت: ما هو؟ أجاءت غسان؟ قال: لا، بل أعظم من ذلك وأطول. طلق رسول اللّه نساءه»[٤٦].

على الرغم من البيتين، البليغين الملحقين بحكايتنا، فلا شيء في المصادر الإسلامية يدلّ على أن عمر كان بطلاً في الحرب. بل إنها ميَّالة لأن تقول لنا العكس. ولكنه كان سياسياً محنكاً بدون شك. وهي تصوّره عادة بصفته المنظِّم الصارم للدولة الإسلامية المتولدة عن فتوحات عصره. ولكنه على الرغم من ذلك لم يخرج قط من يثرب. والرحلة الوحيدة التي قام بها إلى فلسطين في فترة الفتوحات حصلت أثناء صيف (٦٣٦م) [أي سنة (١٥) للهجرة]. وقد جاء بالضبط إلى الجولان، إلى الجابية، المقر الرئيسي للغساسنة، وذلك لكي يشرف على توزيع الغنائم التي أُخذت منهم ومن حلفائهم جذام، وكذلك من البيزنطيين. وقد حصل

---

(٤٥) البلاذري، **أنساب الأشراف**، الجزء الأول، ص ٣٤١.

(٤٦) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثامن، ص ١٨٣، وهويلاند: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص٥٥٨. مع العلم أن قصة التهديد بتطليق الزوجات تشكل جزءاً لا يتجزأ من تفاسير القرآن وكل السير التي كتبت عن محمد (انظر القرآن: ٦٦، ٥). وأما الغزوات التي قام بها الغساسنة في مجرى تاريخهم باتجاه منطقة الحجاز فقد أُثيرت أكثر من مرة من قبل المصادر. انظر بهذا الصدد: ابن قتيبة، **المعارف**، ص ٦٤٢. وكذلك عرفان شهيد: **بيزنطة والعرب في القرن السادس**، ص ٣٢٨-٣٣١ (بالإشارة إلى خيبر على مبعدة ١٥٠ كيلومتراً شمال يثرب). وانظر: ياقوت، **معجم البلدان**، الجزء الرابع، ٣٣٨b، مادة «قرى» (بالإشارة إلى واحات وادي القرى في شمال الحجاز).



ذلك بعد هزيمة هؤلاء الأخيرين في معركة اليرموك التي جرت جنوب بحيرة طبريا(٤٧).

متاعب عمر التاجر في سوريا

ليس فقط في جمارك جذام، كما تؤكد المصادر الإسلامية، يمكننا أن نتتبَّع آثار عمر أثناء الفترة السابقة على الإسلام. والواقع أن الأماكن أو المناطق التي نلتقيه فيها هي بشكل خاص غزة، وشرقي الأردن، ودمشق. فمن معان التي تشكل مفترق طرق جذام المذكور آنفاً، يمكن المرء أن يسير مباشرة نحو الشمال عبر البلقاء الواقعة شرقي البحر الميت. ثم انطلاقاً من عمَّان فبصرى يمكنه أن يذهب حتى دمشق. وهناك طُرق أخرى كانت تذهب نحو الشمال الغربي حتى غزة وما وراءها. وبحسب المصادر الإسلامية فإن غزة كانت بالنسبة للقرشيين وجهة معتادة جداً.

وأما في ما يخص دمشق فإنها ارتبطت باسم عمر كتاجر في حكاية غريبة كانت معتدلة في البداية. ولكنها ضُخِّمت لاحقاً وفُخِّمت رمزياً، تمجيداً لعمر بعد أن أصبح خليفة. وهناك رواية قصيرة عنها نقلها جغرافي من القرن العاشر يدعى المهلّبي. وهو ينقلها على طريقة «قِيل» أو «قالوا». فلنستمع إليها:

«قالوا: وكان من رسم الروم إذا استرمّت كنيسة أن يسخّروا من وجدوه من الغرباء في مدنهم. وكانت قريش قديماً قبل الإسلام يسافرون إلى الشام في التجارات، فاتفق أن دخل عمر بن الخطاب في أيام احتيج فيها إلى تسخير الغرباء، فتسخّر في الكنيسة أياماً»(٤٨).

سوف نجد هذه الحكاية مضخَّمةً لدى ابن عساكر [القرن الثاني عشر الميلادي]، في الجزء المكرس لعمر من كتابه «**تاريخ دمشق**». وسلسلة النقل ترجع في الزمن إلى

---

(٤٧) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء الرابع والأربعون، ص ٦-٨. وانظر بحث المستشرق «بوس» (١٩٨٦): صورة عمر كفاتح للقدس، بحث منشور في مجلة: «دراسات القدس في اللغة العربية والإسلام» Jerusalem Studies in Arabic and Islam، العدد ٨ (١٩٨٦)، ص ١٥٩. وبحسب ما يقوله البلاذري في **فتوح البلدان**، ص (١٨٤) فإن الغساسنة مع حلفائهم من لخم وجذام كانوا يقفون في الطليعة أثناء معركة اليرموك.

(٤٨) المهلبي، **المسالك والممالك** (القاهرة، ١٩٥٨)، ص ٦٥. وانظر أيضاً بحث إسحاق حسون: الزعيم الجذامي روح بن زنباع، مصدر آنف الذكر، ص (١٠١)، وهامش رقم (٢٣).



الوراء حتى تصل إلى «أَسْلَم»، وهو عبد أثيوبي حبشي لعمر، كان اشتراه بعد موت محمد. وهو معروف من قبل المختصين بعلم الحديث بصفته راوية لبعض الأحاديث من مولاه. وبالتالي فعمر هو الذي يُقدَّم هنا على أنه بطل القصة التي يرويها عنه عبده أسلم. وسوف أكتفي هنا بتلخيص عناصرها الأساسية لأنها طويلة جداً ويصعب إثباتها كلها.

تقول القصة ما معناه: ذهب عمر مع مجموعة من القرشيين من أجل التجارة في سوريا. وما إن خرج من مكة حتى تذكر أنه نسي أن يسوّي قضية مهمة. فقفل على أعقابه بعد أن قال لأصحابه بأنه سيلتحق بهم فيما بعد. ولما وصل إلى دمشق لاحقاً وجاب إحدى أسواقها صادره «بطريق» - أي رجل سلطة في المدينة - لكي يشتغل في إزالة الأنقاض من كنيسة وفي تنظيفها. فاشمأز عمر من الطلب وتلكأ في تلبيته وقتل بضربة رفش المأمور الذي حاول إجباره على ذلك. ثم هرب والتجأ إلى أحد الأديرة ويدعى دير العدس. وهناك استقبله راهب وأطعمه ثم زوّده بمؤونة الطريق. وأعطاه حمارة ودلَّه على شبكة الأديرة التي يمكنه أن يجد فيها مأوى هو وحمارته التي ستكون دليله في هذه الرحلة. وقال له بأنه يستطيع أن يجد فيها المأوى والطعام والشراب وهو في طريق عودته إلى الحجاز. وبعد أن يصل إلى بيته يمكنه أن يطلق الحمارة فتعود من تلقاء نفسها على الطريق نفسها كما جاءت. وهكذا انتهى الأمر بعمر إلى الالتحاق بأصحابه في تبوك، في الجزيرة العربية. وهي واقعة في أقصى جنوب المنطقة التي تسيطر عليها بيزنطة وحلفاؤها. ثم عاد معهم جميعاً إلى الحجاز. وبعد ذلك بوقت طويل، عندما أصبح عمر خليفة ودخل سوريا فاتحاً، جاء الراهب الذي ساعده وذكَّره بنفسه عن طريق رسالة كان قد أخذها منه في أول لقاء بعد أن حدس بما ينتظره من مصير عظيم. وعندئذ ضمن له الخليفة المحافظة على ديره كما وعد في الرسالة بشرط أن يقدم رهبان الدير المساعدة للمسلمين الذين يمرون فيه ويدلّوهم على الطريق ويداووهم(٤٩).

هذا هو الملخص الإجمالي للحكاية. وهي تؤلف بالطبع جزءاً من الأسطورة التي تشكلت عن عمر بعد أن أصبح خليفة. ونلاحظ أن المؤلف نفسه يقدم عنها

---

(٤٩) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء الرابع والأربعون، ص ٦-٨.



رواية أخرى أطول منها في نهاية كتابه وعن طريق سلسلة أخرى من الناقلين(٥٠). وبعض عناصرها موجود بشكل منفصل في مصادر تأريخية أخرى. والحمارة التي يأتي ذكرها في هذه الأساطير الرمزية هي عينها التي تحدث عنها العهد القديم (٩، ٩) على لسان النبي زكريا وهو يتنبأ بقدوم المخلّص المتواضع والمسالم، وهي الصورة عينها التي استخدمت بخصوص يسوع في إنجيل متى [٢١، ٤-٥]. ثم تضخمت الأسطورة أكثر فأكثر بمناسبة الدخول المفترض للخليفة عمر إلى القدس(٥١). وأما فيما يخص قصة الراهب الذي جاء إلى الخليفة الظافر لتذكيره بنفسه بعرضه عليه الرسالة التي حصل عليها منه سابقاً، فإننا نجدها في أماكن أخرى ولكن بخصوص شروط المحافظة على بيت لحم، وليس على دير العدس. وهنا أيضاً نلاحظ أن الأسطورة تتقاطع مع أسطورة اللقاء بين الخليفة عمر وبطريرك القدس سوفرونيوس(٥٢). ولكن الشيء الذي يدعو للإعجاب في الحكاية المنقولة في روايتين من قبل ابن عساكر هو تلك التواصلية المعقودة بين عمر التاجر القرشي وعمر الخليفة الفاتح.

---

(٥٠) المصدر السابق، الجزء الرابع والستون، ص ٢٩١-٢٩٥.

(٥١) أنظر لاحقاً في كتابنا هذا، القسم الثاني، الفصل الرابع، الفقرة السادسة.

(٥٢) ياقوت، **معجم البلدان**، الجزء الأول، 521b ـ 522a، «بيت لحم».



الفصل الثالث

ملحمة قريش

بحسب ما تقوله المصادر الإسلامية فإن مؤسسي الإسلام، بمن فيهم النبي نفسه، هم من قبيلة قريش، وبالتالي فالطريقة التي كُتِب فيها تاريخ بدايات الإسلام كانت مرتبطة بشكل وثيق بسلالة قريش وبالدلالات التي خُلِعت على مسارات هؤلاء الأسلاف. ونظراً إلى الأهمية التي تولى للعناصر القرشية طوال فترة تأسيس الإسلام كلها، فإنه يبدو لي من المفيد أن أستعرض فروعها الأساسية كصوى ونقاط استدلال. ولذا فإني أوضحت في الجداول التالية شجرة النسب القرشية على هيئة تبسيطية. وقد اعتمدت في رسمها على ما أنجزه علماء الأنساب العرب في القرنين الثامن والتاسع. وفي الجدول الثالث حصرت نفسي بالفروع التي تنزل بدءاً من فهر، الجد المشترك للجميع، حتى تصل إلى كل واحد من الشخصيات الرئيسية التي ستقود الأمة الإسلامية طوال القرن الأول من تاريخها.

والشيء الغريب هو أن اسم قريش غير موجود في شجرة الأنساب الاسترجاعية عن محمد في بداية سيرة ابن هشام والتي تعود في الزمن إلى الوراء حتى تصل إلى آدم مروراً بإسماعيل وإبراهيم[١]. والواقع أن اسم قريش كان موضوعاً لمناقشات خلافية في أوساط العلماء بأنساب العرب. فمن الشخص الذي حمل هذا الاسم لأول مرة في هذه السلالة يا ترى؟ إنه «فهر»، الجد المشترك لبطون قريش، كما يقولون عموماً. ولكن الأشياء ليست بمثل هذه البساطة[٢].

---

(١) ابن هشام، السيرة، الجزء الأول، ص ١-٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٩٣-٩٤، حيث انبثقت مناقشة خلافية حول أول من حمل اسم قريش، وحول معنى هذا الاسم.



إن علماء الأنساب العرب في القرنين الثامن والتاسع يرجعون بنسب قريش إلى مجموعة من العشائر المتحدِّرة من جد أول قديم يدعى كنانة. وبحسب المخطط العام لشجرة الأنساب هذه، فإن كنانة ينتمي إلى سلالة عدنان، الجد الأعلى لعرب الشمال. وبالتالي فجدول النسب المبسَّط يمكن عرضه على النحو الآتي:

عدنان

معدّ

إلخ. ——— إلخ.

نزار

مضر

الناس — ألياس

الخ. — عمرو

خزيمة

كنانة

إلخ. ——— إلخ.

النضر (أو قيس)

إن عرب الشمال يُدعون في الغالب إما باسم معدّ، وإما باسم مضر. وبالتالي فإن القرشيين المتحدرين من كنانة مصنَّفون في خانة مضر. وأما فيما يخص اسم قريش فقد كان مثاراً لتفسيرات متباينة.

١ ـ القريشان

طبقاً لخبر قديم نقله الزبيري (ت. ٨٥١)، الذي خصص كتاباً لدراسة شجرة نسب القبيلة، فإن أول شخص حمل اسم قريش كان «دليل أبناء كنانة في تجارتهم». وهذا الدليل، على الرغم من أنه لم يكن من أبناء كنانة، كان مألوفاً لديهم وقريباً منهم إلى درجة أن الناس عندما كانوا يرون القوافل التي يقودها كانوا يقولون: «جِمال قريش وصلت!». وعلى هذا النحو انتقل اسم قريش إلى سلالة كنانة وأصبحوا يُدعون به.

وفي معرض كلام الزبيري عن سلالة أحد أبناء كنانة المدعو عمر، يورد بشكل عَرَضي، الملاحظة التالية: «وأما عمرو بن كنانة فدارهم بفلسطين، وهم قليل»(٣).

ولكن طبقاً لأخبار أخرى متركزة على التاريخ القديم للقبيلة في مكة، فإن اسم «قريش» لم يكن إلا لقباً رمزياً. وكان أول من حمله إما ابن لكنانة يدعى النضر (أو قيس)، وإما حفيد هذا الأخير، فهر، وإما سليل هذا الأخير على مستوى الجيل السادس ويدعى قصي (أو زيد). وأما فيما يخص معنى هذا اللقب بدءاً من جذره الأصلي (ق ر ش) فهو ثلاثي الدلالات. الدلالة الأولى أنه يعني «سمك القرش الصغير»، أي نوعاً من الطوطم الذي يرمز إلى القوة. وذلك لأن هذا الحيوان البحري قادر على افتراس كل الحيوانات البحرية الأخرى. وأما الدلالة الثانية فهي تعني «ذلك الذي يجمع الأرزاق والأموال بفضل التجارة». والواقع أن أهل قريش كانوا يشتغلون في التجارة لا في الزراعة أو تربية الماشية. وأما الدلالة الثالثة لكلمة «قريش» فهي أنها تعني «الجامع/الموحِّد». وذلك لأن فهر وقصيّ كانا موحِّدين لعشائر كنانة من أجل الدفاع عن مكة أو السيطرة عليها.

الجذر اللغوي: قرش
نقلاً عن «لسان العرب»:

«والقرش دابّة تكون في البحر الملح. وقريش دابّة في البحر لا تدع دابة إلا أكلتها، فجميع الدواب تخافها. وقريش قبيلة سيدنا رسول اللّه... قِيل سُمّوا بقريش مشتق من الدابة التي ذكرناها...

... وقِيل سميت بذلك لتقرُّشها أي تجمُّعها إلى مكة من حواليها بعد تفرقها في البلاد حين غلب عليها قصيّ بن كلاب وبه سمّي قصي مجمّعاً...

وقِيل: سميت بذلك لتَجَرها وتكسُّبها وضربها في البلاد تبغي الرزق. وقِيل سميت بذلك لأنهم كانوا أهل تجارة ولم يكونوا أصحاب ضرع وزرع، من قولهم: فلان يتقرَّش المال أي يجمعه».

(٣) الزبيري، كتاب نسب قريش، ص ١٠-١٢.



ويُقال بأن فهر كان رئيس جماعة من كنانة، وكان يدافع عن معبد مكة ضد هجمات أحد ملوك حمير، وهي القبيلة المتمركزة في جنوب الجزيرة العربية. فهذا الملك كان يريد أن ينقل حجار المعبد إلى اليمن، لكي يقيم فيها محجاً منافساً يستطيع أن يجذب إليه العرب. وأما فيما يخص قصي، الذي وُلِد بعد ستة أجيال، فيقال إنه أتى من سوريا أو من جنوب فلسطين. وبما أنه أنجب أطفالاً عديدين وكان ذا أرزاق كبيرة، فقد استطاع أن يؤلف حوله عشائر عديدة متبعثرة من كنانة. وقد نجح في فرض سلطته على مكة والحلول محل قبيلة سابقة كانت تهيمن على معبد الكعبة حتى ذلك الوقت. وبالتالي فإن قصي هو الذي جعل من معبد الكعبة مركزاً تلتف حوله قريش الموحدة[٤]. وعليه فإن القرشيين الحقيقيين هم سلالة فهر وقصي حصراً، كما يستنتج النسابون بمنتهى الإلحاح. أما الآخرون، جميع الآخرين، فكانوا عبارة عن «قطع مضافة» أُلحقت فيما بعد بكنانة[٥].

وهكذا نجد أنفسنا أمام فرعين متنافسين من قريش: فرع قريش الدليل، وهو في الأصل عنصر غريب، ولكنه استفاد من عملية إلحاق في النسب دمجته بأبناء كنانة. ثم الفرع الثاني الذي يمثّل السلالة الحقيقية المتحدرة من كنانة، وهؤلاء عن طريق نوع من التحكم بدلالات أسماء الأعلام بحيث يرمزون من خلال اسم قريش إلى القوة، والغنى التجاري، والقدرة على توحيد العشائر القبلية (التي كانت متبعثرة قبل ذلك) حول الكعبة. وبالطبع فإن شجرة النسب الرسمية لمحمد قد أُلحقت بهذا الفرع الثاني. فالدلالات الرمزية لاسم قريش والحكايات التحليلية التي تحيط به كانت كلها ترهص بالمستقبل العظيم والمكانة الكبرى لنبي الإسلام بصفته مُرسَلاً من اللّه إلى قبيلته الخاصة في مكة.

هناك حكاية تأسيسية أخرى تستحق أن تُذكر داخل إطار الدلالات التي مهَّدت للإسلام الوليد، وإن كانت تخص الفرع الأول لقريش الدليل. ففي السلالة الملحقة التي تحدّر منها هذا الدليل تعزى أبوته إلى بدر. وفيما يتعلق بتلك الأزمنة القديمة

---

(٤) الطبري، تاريخ، الجزء الأول، ١٠٨٩-١١٠٤. وانظر الجذر اللغوي: قرش في الاستخدام الشائع في سوريا ومصر والمغرب الكبير. فالواقع أن هذا الجذر يعني «أن تقضم» أو «أن تقرش تحت الأسنان».

(٥) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص ١١-١٢.



يتوقف علماء الأنساب المسلمون عند واقعة ذات دلالة رمزية عالية: فبدر، والد قريش الدليل، كان قد حفر بئراً وأطلق عليها اسمه فأصبحت: بئر بدر. وهذه البئر موجودة في الموضع نفسه الذي تحقق فيه أول انتصار لمحمد وأتباعه على أعدائهم من القرشيين المناوئين في مكة[٦]. وبالفعل، كان تجار مكة القرشيون مصممين، في السنوات الأولى للهجرة، على حماية قوافلهم التجارية العائدة من فلسطين ضد الغزوات التي صار يشنّها منذ بعض الوقت أتباع محمد. ولكن هؤلاء القرشيين هزموا عند بئر بدر. ولسوف يحدد المؤرخون القدماء موضع بدر بين يثرب وميناء «الجار» على البحر الأحمر، على مسافة مسار ليلة من الشاطئ، ولسوف يستشهدون بمقطع قرآني يشير إلى انتصار تحقق في موضع يُقال له بدر بفضل مساعدة اللّه وملائكته. وعلى هذا النحو فإن التركيب الرمزي الذي يجمع بين فرعي قريش المتنافسين يعبر الزمان والمكان لكي ينتهي إلى انتصار الإسلام، في مستهل القرن السابع الميلادي، حول بئر بدر، في الحجاز[٧].

وينبغي التنويه هنا بأن أسماء الأعلام، في هذه التركيبات المعقدة الخاصة بالأنساب، كثيراً ما تكون مضطربة، أو متكررة نتيجة لتقاطعها وتصالبها. وليس من النادر أن نجد الشخص الواحد محبواً باسمين اثنين. وهذا واضح جداً بخصوص الأسلاف الأكثر قرباً من محمد: فقصي مثلاً يدعى أيضاً زيد، وعبد مناف يحمل أيضاً اسم المغيرة، وهاشم يدعى أحياناً عمرو، وعبد المطلب يتخذ أيضاً اسم شيبة. ومؤكد أن هذه الواقعة تحظى في كل مرة بتفسير ملائم، ولكنها تقوّي مع ذلك الاعتقاد بأن علماء الأنساب بذلوا جهوداً كبيرة للتوفيق بين أخبار متناقضة أصلاً،

---

(٦) الروايات ليست مجمعة على عزو بئر بدر إلى والد قريش الدليل.

(٧) الزبيري، **كتاب نسب قريش**، ص ١٢. والبكري، **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، الجزء الأول، ص ٢٣١-٢٣٢. وياقوت، **معجم البلدان**، الجزء الأول، ٣٥٧b ـ ٣٥٨a، مادة «بدر». وانظر: القرآن (٣، ١٢٣). وكلمة بدر تدل أيضاً على اسم جبل في المنطقة الوسطى من الجزيرة العربية (ما بين الرياض ومكة). كما تدل على اسم قرية أو ناحية في منطقة صنعاء باليمن. انظر: ياقوت، ص ٣٥٨b. وانظر أيضاً: راضي داغفوس: **اليمن الإسلامي منذ البداية وحتى مجيء عهد السلالات المستقلة** (القرن الأول ـ الثالث/ القرن السابع ـ التاسع) *Le Yaman islamique des origines jusqu'à l'avèment des dynasties autonomes*، جزءان، جامعة تونس الأولى، ١٩٩٥، الجزء الثاني، ص ٦٨٣.



تدعيماً لمقاصدهم. ومهما يكن من أمر فإن التنافس النسبيّ بين فرعيْ قريش يمكن تلخيصه بالجدول المبسَّط الآتي[8]:

كنانة

النضر (قيس) [قريش؟]	عمرو	مالك
	[فلسطين]	
مالك		الحارث
فهر [قريش؟] [مكة]		عمرو
غالب		النضر
لؤي		يخلد
كعب		بدر [حجاز]
مرة		قريش (الدليل).
كلاب		
قصي (زيد) [قريش؟] [سوريا ـ فلسطين، مكة]		
عبد مناف (المغيرة)		
هاشم (عمرو) [مكة، غزة]		
عبد المطلب (شيبة)		
عبد اللّه [مكة، غزة، يثرب]		

(٨) أنظر: ابن الكلبي، جدول ٤.٣، والزبيري، **كتاب نسب قريش**، ص ١٢. وابن هشام، **السيرة**، الجزء الأول، ص ١-٤، ٩٣-٩٤. وابن سعد: **الطبقات**، الجزء الأول، ص ٥٥ وما تلاها. والبلاذري، **أنساب الأشراف**، الجزء الأول، ص ٣٧ وما تلاها، وابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ١١-١٢. والطبري: **تاريخ**، الجزء الأول، ص ١٠٧٣-١١٠٤. وانظر أيضاً: **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الخامس، ص (٤٣٦a-b)، مادة «قريش» بقلم وليم مونتغمري واط (١٩٨١).



وقد يبدو لغواً، وإلى حد ما عسفاً، أن نطيل الكلام عن معطيات متناقضة، وغير قابلة على أي حال للتحقق منها. ولكن مناقشات علماء الأنساب العرب في القرنين الثامن والتاسع لا تخلو من الوجاهة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المناخ الرمزي الذي تمثله إعادة بناء شجرة الأنساب بهدف سبر غياهب الزمن من أجل فهم الحاضر. فقد كان غرض هؤلاء المؤلفين إعادة بناء شجرة الأنساب بدءاً من حاضر الإسلام، وعلى ضوء الصورة التي يريدون إعطاءها عن حياة نبيه. صحيح أنهم كانوا قد التقطوا بعض الحكايات القديمة المستقلة بعضها عن بعض وذات الصلة بالأنساب، ولكنهم رتّبوها وعدّلوها على ضوء التاريخ الإسلامي. ومن هنا غدت الاستلحاقات والوصلات ضرورية. وقد لا تكون «خيوط الوصل» خفية تماماً عن العيان، ولكن تعدد الروايات، بما اشتملت عليه من آراء مختلفة ولكن مقبولة، كان يسمح بالتأقلم معها. وقد نتج من ذلك نوع من ملحمة قبلية لا ينقصها التماسك الداخلي إذا ما نظرنا إليها من خلال غائيّتها الرمزية.

إن الجماعة المدعوة في نسبها قريشاً ترتبط بفلسطين بحكم نشاطها التجاري. ولكن قريش القديمة مزدوجة الشخصية. فدليل القوافل ذو الأصول الغامضة ينافس أبناء كنانة على الامتلاك الشرعي للاسم السلاليّ لقريش، إذ إن والده «بدر» هو الذي حفر البئر الشهيرة. وفي فترة بعينها من تاريخ محمد كما تعرضه السيرة، نلاحظ أن القرشيين مزدوجون هم أيضاً. فالأسر التجارية المكية الكبرى تعارض أتباع محمد «الذين هاجروا للقتال في سبيل اللّه».

وأما قبائل يثرب الحليفة فلم تكن في تلك اللحظة بعد أكثر من «أنصار». ولسوف يُهزم القرشيون «الكفار» من قبل قريش «المهاجرين» عند بئر بدر بعد معركة شهيرة نصر اللّه فيها الإسلام: «بهذا الماء كانت الوقعة المشهورة التي أظهر اللّه بها الإسلام وفرَّق بين الحق والباطل»[٩]. ثم انتهى الأمر بالكفار بعد ست سنوات إلى الانضمام إلى الدعوة الجديدة بتسليمهم معبد مكة. وهكذا توحَّد القرشيون من جديد تحت راية جامع شملهم. ولسوف ينطلقون معاً لفتح فلسطين التي كان جاء منها

(٩) ياقوت، معجم البلدان، الجزء الأول، مادة «بدر».



جدهم قصي، الموحِّد القديم لعشائر قريش المتبعثرة. ولعل الملحمة القبلية تجد هنا على الأقل عنصراً من عناصر تنظيمها الرمزي.

٢ ـ عرب الشمال، عرب الجنوب

هناك عنصر آخر من عناصر التنظيم الرمزي، ويتمثّل في موضعة انتصار قريش داخل إطار الخصومة بين «عرب الشمال» و«عرب الجنوب». وهي الخصومة التي يفترض أنها كانت قائمة منذ أقدم الأزمان.

يشكل القرشيون جزءاً من «عرب الشمال»، أو من سلالة مضر إذا ما أردنا أن نتحدث بلغة الأنساب. ومضر كما ذكرنا ينتسب إلى سلالة الجد القديم الأعلى المدعو باسم: عدنان. وأما «عرب الجنوب»، أي ذوو الأصول اليمنية، فيتحدرون على ما يُقال من سلف مشترك قديم يدعى: قحطان. كان اليمنيون الذين ينتمون إلى حضارة توطنية عريقة فخورين بأمجادهم السالفة ومدنهم القديمة. وكانت ذكرى ملوك حمير الذين حكموا جنوب شبه الجزيرة العربية حتى نهاية القرن السادس لا تزال حيّة في النفوس، وهذا على الرغم من أن تدفق عرب البوادي القادمين من الشمال يمثل بدوره ظاهرة قديمة[١٠]. وفي النصف الأول من القرن السابع الميلادي تمكن القرشيون من أن يفرضوا أنفسهم في اليمن. وقد فعلوا ذلك أولاً بشكل سياسي، وذلك عن طريق التسرّب النضالي والتبشيري لممثلي الحركة التي أطلقها محمد. ثم فعلوه عسكرياً بعدئذ عن طريق الفتح النهائي للبلاد بعد موت النبي[١١].

وبديهي أن تسمية «عرب الشمال» و«عرب الجنوب» باسم جدّيهما عدنان وقحطان هي من طبيعة أسطورية نَسَبية: وكذلك الأمر فيما يخص تسلسل أسماء الأشخاص والعشائر التي تشكل الفروع المختلفة لشجرة نسب كل واحدة من هاتين المجموعتين الكبيرتين المتصلتين بالتاريخ البعيد للقبائل، ولتحالفاتها وخصوماتها.

---

(١٠) روبان، الجزيرة العربية في العصور القديمة: من كربئيل إلى محمد. معطيات جديدة حول تاريخ العرب بفضل النقوش، مصدر آنف الذكر.

(١١) أنظر لاحقاً في كتابنا هذا، القسم الثاني، الفصل الثاني، الفقرة الرابعة.



شجرة أنساب القرشيين طبقاً للمصادر التقليدية (I).

فهر
غالب
لؤي
كعب
مرة — عدي
كلاب — تيم — رزاح
قصي — يقظة — سعد — قرط
عبد مناف — مخزوم — كعب — عبد اللّه
هاشم — عبد شمس — عمرو — رياح
عبد المطلب — أمية — عامر — عبد العزى
عبد اللّه — عباس — أبو طالب — أبو العاص — حرب — أبو قحافة — نفيل
محمد — عبد اللّه — علي — عفان — الحكم — أبو سفيان — أبو بكر — الخطاب
[٦٢٢، يثرب] — [٦٥٦] — عمر [٦٣٤]
فاطمة — الحسين — الحسن — يزيد — [٦٦١] معاوية
[العلويون]
علي — عثمان [٦٤٤] — [الأمويون I دمشق]
محمد — [٦٨٠] يزيد الأول
[٦٨٣] معاوية الثاني
[٦٨٤] مروان الأول
[الأمويون II، دمشق]



شجرة أنساب القرشيين طبقاً للمصادر التقليدية (تتمة) (II)

[٦٨٥] عبد الملك
[٧٠٥] الوليد الأول
[٧١٥] سليمان
[٧١٧] عمر الثاني
[٧٢٠] يزيد الثاني
[٧٢٤] هشام
[٧٤٣] الوليد الثاني
مروان الثاني [٧٤٤-٧٥٠]

معاوية
عبد الرحمن الأول
[الإمارة الأموية، الأندلس، قرطبة، ٧٥٦
عبد الرحمن الثالث
[٩١٢-٩٦١، الخلافة الأموية، قرطبة]

الحسين

الشيعة الاثنا عشرية
[الأئمة]

الشيعة الإسماعيلية
[الخلافة الفاطمية، ٩١٠، القاهرة]

محمد بن علي
أبو العباس السفاح
[العباسيون، ٧٤٩
أبو جعفر المنصور [٧٥٤
[بغداد]
المهدي [٧٧٥
الهادي [٧٨٥
هارون الرشيد [٧٨٦
الأمين [٨٠٩
المأمون [٨١٣
إلخ...



وإنما في أثناء حكم السلالة الأموية، وبعد الفتوحات الإسلامية خارج الجزيرة العربية، ستكتسب هذه التسميات دلالات سياسية وإيديولوجية يمكن لنا أن نفهمها ونتوصل إلى معناها أكثر من تلك التي تنتمي إلى ماضٍ سحيق ومعاد بناؤه لاحقاً. وصدى هذه الدلالات يتردد في كتب التأريخ العربية الإسلامية بالذات، وتحديداً عبر شجرات الأنساب.

إن الجماعات القبلية التي شاركت في فتح سوريا، والعراق، والمنطقة العليا من وادي الرافدين، ومصر، وفارس، سواء أكانت تنتمي إلى شمال الجزيرة العربية أم إلى جنوبها، كانت في الواقع منقسمة ومتبعثرة طبقاً لاستيطاناتها الجغرافية الجديدة، ولاقتسام الأراضي المفتوحة فيما بينها، ولنفوذها السياسي، وأخيراً طبقاً لدعمها للسلالة الأموية الحاكمة، أو للمعارضة التي أثارتها ضدها[١٢]. وعليه فإننا نفهم الكلام المعزوّ إلى معاوية، مؤسس السلالة الأموية، والذي يعيد فيه التأكيد على حق القرشيين في الهيمنة السياسية والدينية. فعندما سمع معاوية بأن أحد نبلاء اليمن قد عزا لمحمد كلاماً يقول فيه إن السلطة ستكون يوماً ما في أيدي قحطان، أي اليمنيين، قال في خطاب رسمي له: «فإنه بلغني أن رجالاً منكم يحدثون أحاديث ليست في كتاب اللّه، ولا تؤثر عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم. وأولئك جهّالكم. فإياكم والأمانيّ التي تضلّ أهلها، فإني سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلم يقول: إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبَّه اللّه على وجهه ما أقاموا الدين»[١٣].

وإنما باعتبار هذا السياق الموسَّع ينبغي أن نقرأ الرواية التالية: «قال ابن إسحاق: وكان في حَجَر في اليمن ـ فيما يزعمون ـ كتاب بالزبور كتب في الزمان الأول:

---

(١٢) هاوتنغ، **السلالة الأولى في الإسلام، الخلافة الأموية (٦٦١-٧٥٠)** (١٩٨٧)، *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750*، منشورات جامعة إيلنوا الجنوبية، ١٩٨٧، ص ٣٦-٥٥.

(١٣) أنظر: **صحيح البخاري**، ٩٣، أحكام، ٢، الأمراء من قريش. وانظر مرجعيات موازية في كتاب وينسنك: **توافق السنة الإسلامية وقرائنها**. الكتب الستة، مسند الدارمي، موطأ مالك، مسند ابن حنبل، *Concordance et indices de la Tradition musulmane. Les Six livres, le Musnad d'al-Dârimî, le Muwatta' de Mâlik, le Musnad d'Ibn Hanbal* سبعة أجزاء، مطبوعات ليدن إ.ج. بريل، ١٩٣٦-١٩٦٩، مادة «أمر».



«لمن مُلْك ذمار؟ لحمير الأخيار، لمن ملك ذمار؟ للحبشة الأشرار، لمن ملك ذمار؟ لفارس الأحرار، لمن ملك ذمار؟ لقريش التجار»(١٤).

إن ذمار الواقعة في اليمن هي عبارة عن مدينة معروفة منذ العهود اليونانية ـ الرومانية القديمة المتأخرة وحتى الآن. وهي تقع على بعد (٨٠) كيلومتراً جنوب صنعاء. وبحسب الأساطير القديمة، فإنه ربما كانت وجدت فيها آثار عرش بلقيس، ملكة سبأ(١٥). وأما الزبور فيدلّ هنا على الكتابة العربية الجنوبية القديمة لحمير(١٦). وبحسب رواية أخرى عن الأسطورة نفسها، فإن النقش موجود في أساسات مدينة ذمار. ويُقال بأنهم اكتشفوه عندما دمر القرشيون المدينة قبل الإسلام (كذا)(١٧). وبالتالي فمنذ أيام ملكة سبأ، أي قبل ظهور الإسلام بوقت طويل، كانوا قد تنبأوا بأن «قريش التجار» سوف تتغلّب على اليمن وتكون لها الأولوية.

إننا هنا أمام ضرب من إنشاء أدبي لا يظهر فيه أي عنصر ديني. لنقل إنه نص «دنيوي» ذو طابع جيوبوليتيكي صرف. والنص المقفّى عن ذمار يتعلق بتتابع الدول في اليمن. وقد كانت دولة حمير هي آخر فترة مجيدة لملوك جنوب الجزيرة العربية. ثم جاء الأحباش بعدئذ واحتلوا البلد فترة من الوقت على حساب ملوك حمير وحاولوا أن ينصِّبوا عملاءهم كحكام محليين. ثم تدخل الفرس في نهاية القرن السادس، وظلّت اليمن تحت إدارتهم حتى حصول الفتح القرشي. وبحسب النقش الأسطوري فإن القرشيين، في أعقاب الفرس، هم المقدَّر لهم أن يفتحوا دولة حمير بصفتهم ورثة شرعيين. وهذا الفتح المقبل، طبقاً للنقش الذي يؤكده، كان قد جرى التحضير له من خلال النشاط السابق «لقريش التجّار».

---

(١٤) ابن هشام، **السيرة**، الجزء الأول، ص ٧٠.

(١٥) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ص (٢٢٤b_٢٢٥a) مادة «ذَمَار أو ذِمار».

(١٦) ينتمي الجذر اللغوي «زَبَرَ»، في الأصل، إلى لغة جنوب الجزيرة العربية ويدل على كل ما له علاقة بالكتابة. انظر بهذا الصدد بحث مولر «الكتابة الزبورية لليمن ما قبل الإسلامية في التراث العربي»، وهو منشور في كتاب جماعي من تأليف ج. ريكمناس، و. و. مولر، ي. م. عبد اللّه تحت عنوان: **نصوص من اليمن القديمة مكتوبة على الخشب** *Textes du Yémen Antique inscrits sur bois*، لوفان لانوف، ١٩٩٤، ص ٣٥-٣٩.

(١٧) ابن منظور، الجذر اللغوي «ذمر».



ولكنّ هناك تفريعين آخرين للرواية يضيفان إلى الأسطورة عنصراً دينياً، ونقصد به هنا: المعبد الحرام. ففي تفريع معزو إلى ابن إسحاق، تماماً كالنص الأول الذي استشهدنا به، تحلّ ظفار محل ذمار. وظفار كانت العاصمة القديمة لملوك حمير اليمنيين. وفي هذه المدينة، وفي أعلى «أسطوان من بلد الحرام»، تمَّ العثور على النقش المذكور[١٨]. وطبقاً لأساطير أخرى، فإن العديد من ملوك اليمن السابقين كانوا قد شنوا حملات عسكرية ضد المعبد الحرام لمكة. ويمكننا أن نتصور بأن الأسطوان (أي العمود) كان رمزاً لنصب تذكاري ديني كان أُعيد إلى العاصمة الحميرية على أثر واحدة من هذه الحملات العسكرية. ثم لم يلبث هذا النصب ذاته أن انقلب ضد الحميريين لأن الكتابة المنقوشة عليه، بلغتهم بالذات، تتنبأ بهيمنة قريش على دولتهم[١٩]. وهذا الجانب الديني من الأسطورة يعززه تفريع ثانٍ للرواية. فليس في ذمار[٢٠] ولا ظفار تم العثور على النقش المتنبئ بالقادم من الأحداث، بل في أساسات معبد الكعبة في مكة «لما هدمتها قريش في الجاهلية» (كذا).

٣ ـ الأسلاف التجار

بحسب ما تقوله المصادر الإسلامية فإن الرحلات التجارية للقرشيين في الفترة التي سبقت الإسلام كانت تنطلق في اتجاهين. الأول نحو الجنوب باتجاه اليمن والحبشة، والثاني نحو الشمال باتجاه منطقة سوريا ـ فلسطين التي كان المصنفون يدعونها الشام. و«الشام» كلمة قديمة، وتعني في الأصل «على جهة اليد الشمال»: أي باتجاه الشمال عندما يكون المرء في قبالة الشمس الطالعة. وبالنسبة إلى المنطقة الغربية من شبه الجزيرة العربية، وبالأخص الحجاز حيث توجد يثرب ومكة، فإن

---

(١٨) ابن بكير، **المغازي**، ص ٣٢-٣٣ (هامش رقم ٣٨).

(١٩) فيما يخص الأساطير المتكررة والمتعلقة بهجمات اليمنيين على كعبة مكة، انظر بحث ألفريد لويس دي بريمار: «أراد تدمير المعبد. الهجوم على الكعبة من قبل الملوك اليمنيين قبل الإسلام، أخبار وتاريخ» بحث منشور في المجلة الآسيوية Journal Asiatique: المجلد ٢٨٨ (٢٠٠٠)، رقم (٢)، ص ٢٦١-٣٦٧.

(٢٠) ياقوت: **معجم البلدان**، الجزء الثالث، 7a، «ذِمَار». وانظر: البكري، **معجم ما استعجم**، ص ٦١٥، «ذَمَار».



الشام تعني مجمل المنطقة التي تشمل من الجنوب إلى الشمال التخوم الصحراوية لجنوب البحر الميت، وشرقي الأردن، والأردن، وفلسطين، ولبنان وسوريا بصيغتهما الحالية. وأما فيما يخص اليمن، أي «على جهة اليد اليمنى»، فإنها كانت تشمل جنوب الجزيرة العربية بدءاً من نجران التي كانت جزءاً منها. وهكذا كانت الرحلات التجارية للأسلاف القريبين من محمد تتحرك في هذا الاتجاه أو ذاك.

إن اسم «قريش» لا يظهر في القرآن إلا مرة واحدة. وهذا شيء غريب يثبّط همة أولئك الباحثين الذين يرغبون في جعل القرآن المرجع الأكثر موثوقية لدراسة تاريخ بدايات الإسلام: ألم تتركز السيرة التقليدية المألوفة لمحمد في البداية على معارضة القرشيين للرسالة الدينية الجديدة التي جاءهم بها واحد منهم؟ ولكننا نلاحظ أن الذكر الوحيد لكلمة قريش في القرآن يخص فترة ما قبل الإسلام، لا فترة الإسلام ذاتها. إنه يتحدث عن السفر المتناوب لأهل قريش شتاء وصيفاً انطلاقاً من المعبد: «لإيلاف قريش، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف. فليعبدوا ربَّ هذا البيت. الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف» (القرآن، ١٠٦).

إن هذا النص القصير جداً، وكما هو مثبَّت في السورة (١٠٦)، يبدو مبتوراً من بداية نجهل مضمونها الأصلي. وهذا ما يجعل ترجمته أو معناه شيئاً غير مضمون، ويفسر لنا تنوع القراءات واختلاف التفاسير التي تعرض لها منذ زمن طويل.

ونظراً للأدبيات الغزيرة والمتناقضة التي أثارها هذا المقطع الغامض، فإننا لا نستطيع القول بأننا قادرون على فهم معناه بشكل موثوق، ولا نستطيع أن نعرف عن أي شيء يتحدث بالضبط. كل ما نستطيع قوله هو أنه قديم. وهو يذكرنا بنص ذلك النقش القديم لتجار القوافل المعينيّين من براقش في اليمن قبل الميلاد بقرون عديدة. فنظراً للمخاطر التي نجوا منها أثناء رحلتهم التجارية الأخيرة فقد أهدى أصحاب القوافل النقش الذي يعبرون به عن شكرهم إلى «عشتر ذو قبض»، إلّه معبدهم المشترك[٢١]. وبالتالي فإن «رحلة الشتاء والصيف» للقرشيين يمكن تفسيرها على أنها إشارة إلى التناوب المألوف في رحلات القوافل تارةً إلى اليمن شتاء، وطوراً إلى منطقة سوريا ـ فلسطين (أو الشام) صيفاً، كما كانت قد فُهمت في الغالب سابقاً.

---

(٢١) روبان، **الجزيرة العربية في العصور القديمة** (١٩٩١)، ص ٥٨-٦٢.



ولكن هناك تفسيراً آخر، يُستشهَد به هو الآخر، وهو يقلّص كثيراً من حجم هذه الرحلات. ومفاده أن القرشيين كانوا قد اعتادوا بكل بساطة قضاء فصل الشتاء في مكة، وفصل الصيف في الطائف ذات المناخ الأكثر اعتدالاً، حيث كان أعيان قريش يمتلكون بعض الأرزاق[٢٢]. وأما فيما يخص «رب هذا البيت» فلا شيء قِيل لنا عن اسمه، ولا عن المكان الذي يوجد فيه المعبد. ولكن التفسير المعتاد والمتوارث يقول إن الأمر يتعلق باللّه وبالكعبة في مكة.

إن منطق هذا التفسير الأخير يُعاني عيباً. فقد كان أهل قريش قبل الإسلام يعتبرون وثنيين ومشركين. وعليه فإن اللّه (المعروف في أماكن أخرى بصفته إلهاً وثنياً) يعتبر هنا إذن بمنزلة الإلّه الوصيّ على المعبد، والذي ينبغي أن يُعبد، ولكن بالضرورة داخل السياق الوثني السابق على رسالة نبي الإسلام الذي هو مبدئياً من أتباع التوحيد الأكثر صرامة.

أياً يكن الأمر فيما يخص تفسير هذا المقطع الغامض، فإن المأثورات الإسلامية التي تتحدث عن رحلات الأسلاف القرشيين إلى اليمن والشام بالتناوب عديدة. وهي تفيدنا بأن قصياً كان الفاتح للمعبد القديم لمكة، وهو الذي أعاد بناءه. ولكنه قبل ذلك كان في منطقة «سرغ». وبحسب الروايات فإن سرغ هذه هي مكان قريب من تبوك، في الشمال «في بداية الحجاز ونهاية الشام»، أو في وسط الشام، إلى الشمال من فلسطين من جهة اليرموك[٢٣].

وأما فيما يتعلق بهاشم، الجد الأعلى لمحمد، فكثيراً ما يُكرّر القول بأنه «مات في غزة، بمنطقة الشام، حيث كان يتاجر وحيث دفن»[٢٤]. وسوف نرى في ما بعد أن هناك كلاماً كثيراً عن الأملاك التي خلّفها هاشم وأخوه التوأم عبد شمس في غزة:

---

(٢٢) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تفسير سورة قريش. والطائف تقع على مسافة حوالى المائة كيلومتر جنوب شرق مكة.

(٢٣) الطبري، **تاريخ**، الجزء الأول، ص ١٠٩٢-١٠٩٣. و**الموسوعة الإسلامية**، الجزء الخامس، ص ٥٢٣a، مادة «قصي».

(٢٤) ابن هشام، **السيرة**، الجزء الأول، ص ١٣٧. وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الأول، ص ٧٩. والبلاذري، **أنساب الأشراف**، الجزء الأول، ص ٥٨-٥٩، ٦٢-٦٣، ٦٤، ٩٢. وابن حبيب، **كتاب المحبَّر**، ص ١٦٢-١٦٣، وكذلك «**كتاب المنمّق في أخبار قريش**»، ص ٤٢-٤٣، والطبري، **تاريخ**، الجزء الأول، ص ١٠٩١.



فعندما نظَّم محمد قبل موته بسنتين حملته العسكرية الكبرى على تبوك جاء أسقف غزة ليعيد إليه الأملاك التي كان جده الأعلى هاشم وأخو جده الأعلى عبد شمس قد تركاها بعد موتهما والتي هي من حق وَرَثتهما. وعندئذ أمر محمد باقتسام الثروة بين زعماء كلتا الأسرتين: هاشم وعبد شمس(٢٥).

ولكننا لا نفهم لماذا جاء أسقف غزة، ومنذ عام ٦٣٠، إلى تبوك التي تبعد عن أبرشيته مسافة (٤٠٠كلم). لماذا جاء في تلك الفترة وفي تلك الظروف الخاصة في سياق حملة عسكرية رمزية يُقال عنها أيضاً إنها كانت ذات حصيلة زهيدة؟ ولكن غزة سوف تفتح لاحقاً، أي بعد عام (٦٣٤). وعندئذ سوف يُتاح للعشيرتين القرشيتين الكبيرتين أن تقوما بجرد الحسابات فيما يخص الثروة التي تركها هاشم وعبد شمس في المنطقة. ولكن ربما كانت هذه الحكاية القصيرة تهدف، وبشكل استرجاعي، إلى تهدئة الخصومة، التي ستصبح قاتلة، بين كلتا الأسرتين الكبيرتين القرشيتين: العباسيين المتحدرين من هاشم، والأمويين المتحدرين من عبد شمس. ولكن أنْ تكون أملاك سلفيهما الكبيرين في غزة هي التي صوِّرت على أنها دعامة هذه المصالحة، فهذا شيء يظل ذا دلالة ومغزى.

أما الوجهة التجارية التي كان يسلكها عبد المطلب، جد محمد، فيمكن أن تكون أحياناً «الشام». ولكن يبدو أنها كانت بالأحرى اليمن. يقول ابن النديم صاحب كتاب **الفهرست** في القرن العاشر: «وكان في خزانة المأمون كتاب بخط عبد المطلب بن هاشم في جلد أدم ذكر حق عبد المطلب بن هاشم من أهل مكة على فلان بن فلان الحميري من أهل وزل صنعاء عنده ألف درهم فضة كيلاً بالحديدة، ومتى دعاه بها أجابه: شهد اللّه والملكان»(٢٦). ولكن المؤلف لا يقول إنه رأى بنفسه هذه الوثيقة أو قرأها.

وأما فيما يخص عبد اللّه، والد محمد، فبعض الروايات تفيد بأنه مات في يثرب

(٢٥) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ١٩.

(٢٦) ابن النديم، **الفهرست**، ص ١٣. وانظر: نابيا أبوت: **ظهور النص العربي الشمالي المكتوب وتطوره القرآني، مع وصف كامل لمخطوطات القرآن في المعهد الشرقي** *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'ânic Development, with a full description of the Kur'ân maunscripts in the Oriental Institute*، مطبوعات جامعة شيكاغو، ١٩٣٩، ص ٩.



أثناء عودته من رحلة تجارية إلى غزة. ولكن هناك روايات أخرى تقول إن عبد المطلب، والده، أرسله فقط من مكة إلى يثرب لكي يقوم فيها بقطاف التمر مع أقربائه من جهة الأم. وأما تاريخ وفاته فهو موضوع لروايات متناقضة، وذلك لأنه مرتبط مباشرة بتاريخ ولادة محمد[٢٧]. ومن المتوقع أن تظل هذه المشكلة معلَّقة ولا تجد لها حلاً لفترة طويلة. ولكن إلحاح المأثورات المروية على الرحلات التجارية للأسلاف القرشيين من الشمال إلى الجنوب سيظل مستمراً فيما يخص محمد وأصحابه.

---

(٢٧) أنظر: ميكائيل ليكر: موت والد النبي محمد. هل اختلق الواقدي بعض الأدلة؟ بحث نشر أولاً بالألمانية عام ١٩٩٥، ثم أُعيد نشره في: **اليهود والعرب في الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده**، منشورات فاريوروم ١٩٩٨.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الرابع

التجـار

عندما يقول الإخباريون الأوائل إن محمداً، قبل أن يطلق رجاله على دروب الفتح، كان تاجراً، فلا ريب أنهم استقوا هذه المعلومة من مصدر موثوق: الفاتحين أنفسهم الذين ما كان عندهم أي سبب لكي يخفوا تلك المعلومة. وكذلك فإن المؤلفين المسلمين الذين جاؤوا بعد ذلك ما كان عندهم بدورهم مبرر لعدم الجهر بها.

هناك أخبار تفيدنا بأنه كان لمحمد شريك في أعماله التجارية في مكة، يدعى السائب بن أبي السائب. ويُقال إن هذا الشخص كان ينتمي إلى العشيرة القرشية النافذة «بني مخزوم»، التي كان نشاطها التجاري متوجهاً نحو اليمن والحبشة[١]. وقد ورد في أحد «الأحاديث» أن محمداً كان أثنى على الأمانة التامة لشريكه التجاري وعلى روحه الوفاقية في مجال الأعمال. وهذا ما أتاح لبعضهم أن يقول إنه اعتنق الإسلام، في حين أن آخرين يقولون إنه قتل في معركة بدر في صف أعداء النبي. وهناك شكوك حول اسم والده: أكان يدعى عابد أم عائد؟ والواقع أن تعبيراً من قبيل «سائب بن أبي سائب» لا يقدم لنا أي إضاءة حول نسبه الحقيقي[٢].

---

(١) م. هندس، **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السادس، مادة «مخزوم»، ص ١٣٦a.

(٢) ابن هشام: **السيرة**، الجزء الأول، ص ٧١١-٧١٢. وابن حجر: **الإصابة في تمييز الصحابة**، الجزء الثالث، ص ١٨-١٩. وابن عبد البر: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء الثاني، ص ٥٧٢-٥٧٤.



إن أحد العناصر المهمة في سيرة محمد قبل أن تظهر رسالته النبويّة يتمثّل، طبقاً للمؤلفين، برحلتين يُعتقد بأنه قام بهما في إطار التجارة إلى منطقة سوريا ـ فلسطين. الرحلة الأولى حصلت عندما كان صبياً صغيراً برفقة عمه. والرحلة الثانية قام بها بصفته وكيلاً مكلفاً بالأعمال التجارية لزوجته المقبلة خديجة. ونلاحظ أن الروايات التي تتحدث عن هاتين الرحلتين مغلَّفة بالخوارق. فهناك ظلٌّ عجائبي يحميه من حرارة الشمس أثناء الرحلة، وهناك نذر بنبوّته، وتنبؤات بمصيره العظيم لاحقاً من قبل راهب في بصرى بسوريا، إلخ. . . ولهذا السبب يميل بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأنه من الأفضل «والأكثر حكمة أن نترك جانباً هاتين الرحلتين التجاريتين المزعومتين إلى سوريا»[٣]. وهذا الرأي مبرَّر ومفهوم إزاء التفاصيل العجائبية للروايات أو طابعها الخارق للعادة. أما بخصوص النشاط التجاري لمحمد خارج الجزيرة العربية، وقبل أن تبدأ رسالته النبوية، فيصعب علينا أن نشك فيه. وهو مؤكد في مصادر أخرى. وما قلناه في الفصول السابقة يدل عليه. وما سأقوله الآن عن أصحابه يثبته.

١ ـ تميم الداري، التاجر الفلسطيني

كان من بين الناس المحيطين بمحمد شخص يدعى تميم الداري. وهو مسيحي عربي من منطقة سوريا ـ فلسطين. وربما كان من دير أيوب: وهذا الاسم يدل في آن واحد على مكان الدير وعلى سوق في أراضي الغساسنة بمنطقة حوران. وعلى أية حال فإن الروايات تتحدث عن لقاءاته برهبان هذا الدير. ويُقال أيضاً بأن هذا الشخص كان ينتمي إلى قبيلة لخم. وهي كثيراً ما تُذكر إلى جانب جذام المتحالفة مع الغساسنة.

كان تميم تاجراً. وكانت رحلاته تقوده بعيداً، ما وراء البحار أو داخل الأراضي اليابسة. وكان يتردد كثيراً على يثرب، مدينة نبي الإسلام التي سوف تسمى المدينة لاحقاً. وقد اعتنق الإسلام، وكان يقدم الهدايا لمحمد. وقد أهداه فرساً جميلة اسمها: ورد. وتقول بعض كتب الحديث إنه كان في كل سنة يقدم لمحمد قِرْبة من

---

(٣) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السابع، ص ٣٦٤b، مادة «محمد».



الخمر. «واستمر الأمر على هذا المنوال حتى حُرِّم الخمر كمشروب وكسلعة للتجارة»، كما يسارعون إلى إضافة القول. ويقال إن تميم هو أول من خطرت على باله فكرة أن يبني لمحمد منبراً «كما رأيتهم يصنعونه في الشام» بحسب قوله. ويُقال أيضاً بأنه هو من اقترح فكرة وضع المصابيح في مسجد مدينة النبي، وهي مصابيح توقد بالزيت المستورد من الشام. والواقع أن تميم كان يتاجر بالزيت في جملة سلع أخرى[٤]. ولكن لئن كان تميم ينقل السلع والأدوات التقنية، فقد كان ينقل أيضاً المأثورات الثقافية. فقد كان واحداً من أوائل القصَّاص والوعاظ في مدينة النبي. وهناك أمر ستعتبره الروايات فريداً من نوعه: وهو أن محمداً نفسه روى عنه حديثاً بخصوص النبي الدجال الذي ينذر بنهاية الأزمان. وهكذا «راح الكبير ينقل عن الصغير»، كما قال بكل جدية كَتَبة العصور اللاحقة[٥].

في أحد الأيام جاء تميم مع أخيه نعيم لرؤية محمد. وتلبية لطلبهما أعطاهما أرضاً كان يمتلكها في فلسطين، في منطقة مدينة الخليل. ثم يوضح لنا الرواة أنه «ليس لرسول اللّه، صلى اللّه عليه وسلم، قطيعة بالشام غيرها»[٦].

---

(٤) بخصوص «دير أيوب» انظر: ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء الحادي عشر، ص ٧٣، وياقوت، **معجم البلدان**، الجزء الثاني، ص ٤٩٩b، وعرفان شهيد، **الغساسنة والبنى الأموية**، بحث منشور في كتاب جماعي بإشراف الباحثين ب. كانيڤيه وج.ب ري كوكيه بعنوان: **سوريا في عهد بيزنطة إلى عهد الإسلام**، *La Syrie de Byzance à l'Islam*، منشورات المعهد الفرنسي، دمشق ١٩٩٢، ص ٣٠٣. وانظر للمؤلف نفسه أيضاً: **بيزنطة والعرب في القرن السادس** (١٩٩٥)، ص ١٢١. وأما بخصوص الفرس فانظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الأول، ص ٤٩٠. وبخصوص قِرْبة الخمر، انظر: الطبراني، **المعجم الكبير**، رقم المادة: ١٢٧٥. وابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء الحادي عشر، ص ٦٣. وأما بخصوص المنبر فانظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الأول، ص ٢٤٩-٢٥٠. والسمهودي: **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، الجزء الثاني، ص ٣٩١، وما تلاها. وأما بخصوص مصابيح الزيت فانظر: المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٧٠.

(٥) هذا الحديث ورواياته المتنوعة وأسباب نقله، كل ذلك موفور في كتب الحديث الكلاسيكية المعروفة. انظر: **صحيح مسلم**، حديث رقم ٥٥ (فتن). **مسند ابن حنبل**، الجزء السادس، ص ٣٧٣-٣٧٤، ٤١٣، ٤١٧، ٤١٨ .وسنن **أبي داؤود**، الملاحم، ١٥. **وصحيح الترمذي**، حديث رقم ٣٤ (فتن)، وحديث رقم (٦٦) والطبراني، **المعجم الكبير**، مادة رقم ١٢٧٠، ومادة رقم ١٢٧١.

(٦) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء السابع، ص ٤٠٨. وابن دريد، **الاشتقاق**، ص ٣٧٧. وحول =



ولكن كيف امتلكها؟ ومن أين؟ وهل كان يمتلكها كإقطاع خاص من جملة الأراضي التي سيفتحها في المستقبل، كما يقولون عموماً؟ أم أنه اشتراها أثناء رحلاته التجارية، أو ورثها عن جده الأعلى هاشم كما توحي بعض الروايات الغامضة؟ بإمكاننا أن نفترض كل الافتراضات، من أكثرها دنيويَّةً واقتصاديةً إلى أكثرها سمواً وورعاً. فهذه الأراضي كانت في حبرون(*) وبيت عينون غير بعيد عن حبرون. وذكرى حبرون كانت مرتبطة بإبراهيم، ومنذ زمن طويل كانت تقام فيها سوق سنوية يؤمُّها الحجاج «الفلسطينيون والفينيقيون والعرب»[٧]. ولكن في إحدى الروايات المفردة نجد أن الأمر يتعلق ببيت لحم، وهنا نلاحظ أن الأرض المعنية كانت ملكاً لتميم منذ البداية، وهو يريد التأكد من أنها ستظل في حوزته بعد الفتح[٨]. وعلى أية حال فسواء أكان الأمر يتعلق باقتسام أراضي الفتح بالإسقاط على زمن محمد أو استباقاً لما هو متوقع أن يفعله، أم كان يتعلق بملكية شخصية لمحمد كان يمتلكها بالقرب من المكان المقدس العتيق ثم وهبها لتميم التاجر الفلسطيني وأخيه نُعيم، فإن هذين الأخوين قد أمَّنا المستقبل لذريتهما.

وعلى أي حال، وبخصوص الهبة أو التنازل عن الأرض، فإنه يُعتقد بأن تميم كان يمتلك كتاباً من محمد نفسه، وقد صدَّق عليه خلفاؤه، وكان أحفاد تميم يعرضونه على من يهمه الأمر على مدى الأزمان[٩]. وقد ظلّت أرض الخليل هذه حتى عام (١٩٥١) تابعة للأوقاف[١٠]. وبالطبع، تولدت عن هذا كله أدبيات غزيرة بالأمس واليوم. ولكن معظم الباحثين المعاصرين يعتبرون هذه الوثيقة مزوّرة، وقصة الهبة كلها ملفقة. ولكن باعتبار ما نعرفه عن الكثيرين من أصحاب محمد ممن كانوا

= الروايات المتنوعة أو المختلفة عن هذه الحكاية، وحول ظروف الهبة والنص المكتوب الذي يذكر الهبة، انظر: ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء الحادي عشر، ص ٦٣-٦٨.

(*) الخليل اليوم. (م).

(٧) **سفر التكوين**، الفقرة ١٣، والفقرة ١٨. وسوزومين، **التاريخ الكنسي**، الجزء الثاني، ص ١-٦.

(٨) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء الحادي عشر، ص ٦٦.

(٩) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ج١١، ص ٦٤. وياقوت، **معجم البلدان**، ج٢، ص ٢١٢-٢١٣.

(١٠) لويس ماسينيون، **«وثائق»**، **مجلة الدراسات الإسلامية** Revue des études islamiques، العدد ١٩ (١٩٥١)، ص ٧٨-٨٢.



يمتلكون أراضي في الهلال الخصيب قبل الفتوحات، فإن هذه القصة لا تخلو من الفائدة.

٢ ـ صحابة مسافرون وملاّكون

بالفعل، ينبغي أن نضيف إلى هذه الحالة الخاصة، ودائماً طبقاً للمصادر الإسلامية، حالة أولئك الأشخاص الذين كانوا يشكلون الحاشية القريبة لمحمد والذين كان لهم دور مباشر في ولادة حركته وتوسعها. ومعظمهم كانوا على علاقة مباشرة مع الخارج بسبب اشتغالهم بالتجارة. فعمر الذي تحدثنا عنه في الفصل الثاني ليس إلا مثالاً من جملة أمثلة أخرى. وعثمان سوف يكون الخليفة الثالث بعد مقتل عمر. ويُقال إنه اعتنق الإسلام بعد عودته من رحلة إلى الشام. فقد سمع النذير[(١١)] وهو في جهة معان، نقطة العبور الجمركية التي كانت تحت سلطة جذام. يقول أحد كُتّاب السِّيَر إن قرشياً من أسرة أبي بكر يدعى طلحة بن عبيد كان يذهب إلى الشام «على دفعات». وقد اشترى عقاراً في بيسان، وربما كانت هذه الأخيرة هي الموضع الذي يدعوه البيزنطيون سكيتوبوليس (Scythopolis) وتقع على بعد حوالى ثلاثين كيلومتراً جنوب بحيرة طبريا[(١٢)]. ويُقال إن طلحة بن عبيد، في أثناء مروره ببصرى في منطقة حوران بسوريا، سمع لأول مرة من فم أحد الرهبان أن «خاتم الأنبياء» سوف يظهر عما قريب. ولذا اعتنق الإسلام في آن واحد مع عثمان، من دون أن يتخلى عن أعماله التجارية. وفي مرات عديدة، وفي أوقات كان يمكن أن تكون مهمة بالنسبة لمستقبله السياسي، تغيَّب في الشام من أجل التجارة، ولم يستطع أن

---

(١١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثالث، ص ٥٥. والبلاذري، **أنساب الأشراف**، الجزء الرابع، ١، ص ٤٨٢.

(١٢) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء الخامس والعشرون، ص ٥٤. وابن عبد البر: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء الثاني، ص ٧٦٤. وانظر: **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص ١١٧٣، مادة «بيسان». ولكن هناك مأثورات تميل إلى نقل بيسان إلى داخل الجزيرة العربية لكي تموضع فيها امتلاك طلحة لبئر أثناء حملة عسكرية قام بها مع محمد. انظر: ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، الجزء الثالث، ص ٤٣٠. وابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء الخامس والعشرون، ص ٩٣. وياقوت، **معجم البلدان**، الجزء الأول، ص ٢٥٧-٢٥٨. والأمر يتعلق بحملة «ذو قرد» في السنة السادسة للهجرة، والواقع أن طلحة كان غائباً آنذاك.



ينتهز الفرصة السانحة. وفي معركة بدر يُقال إنه هو الذي أُرسل مع شخص آخر لكي يستطلع تحركات القافلة المكية العائدة من الشام. ولم يرسلوه عبثاً؛ فالواقع أنه كان يعرف المسار جيداً بسبب أسفاره التجارية. وعلى الرغم من أنه لم يشارك في المعركة، إلا أنه حظي بنصيبه من الغنيمة.

ثم جاء فتح العراق فيما بعد وأتاح لطلحة (ولآخرين أيضاً) أن يمتلك الأراضي الواسعة وأن يشتهر بالكرم والعطاء إلى درجة أنه لُقِّب بالفيّاض. بل قيل إن محمداً نفسه هو الذي خلع عليه هذا اللقب. وكان طلحة يطمع في الخلافة، وقد لعب لاحقاً دوراً سياسياً وعسكرياً مهماً ضد عثمان أولاً، ثم ضد علي. ومات مقتولاً عام (٦٥٦م) أثناء الحرب الأهلية التي نجمت عن مقتل عثمان الذي كان له فيه يد[١٣].

كان زيد بن حارثة رقيقاً أعتقه محمد، ثم أصبح قائداً عسكرياً منذ اللحظة الأولى. وفي سنة (٨هـ) [٦٢٩م] أُرسل على رأس حملة عسكرية إلى منطقة البحر الميت، وهناك قتل. وقبل ذلك كنا نراه أيضاً يحضّر رحلاته التجارية لحساب القرشيين باتجاه الشام[١٤].

أما خالد بن الوليد الذي ينتمي إلى بني مخزوم في قريش والذي أصبح أحد قادة الفتح بعد ذلك، فكان حظي سابقاً بضيافة أحد مطارنة دمشق، وذلك قبل الإسلام بالطبع. وقد ذكّره هذا المطران بذلك عام (٦٣٥) أثناء حصار مدينته[١٥].

ويمكننا أن نضرب العديد من الأمثلة الأخرى. فالمصادر الإسلامية حافلة بالنصوص التي تتحدث عن هذا الرواح والمجيء شبه الدائمين بين الجزيرة العربية والشام. وبالتالي فلا داعي لإحصائها كلها. ولكن ينبغي أن نولي أهمية خاصة لحالتين اثنتين: حالة أبي سفيان بن حرب، وحالة عمرو بن العاص.

---

(١٣) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء العاشر، ص ١٧٤a ـ ١٧٥a، مادة «طلحة بن عبيد الله». وأما فيما يتعلق بغنى طلحة بن عبيد الله ودوره السياسي، فانظر: بحث مارتن هندس المنشور في كتاب جماعي بإشراف ج. باشاراش، ل. إ. كونراد، ب. كرون، **دراسات في التاريخ الإسلامي المبكر** *Studies in Early Islamic History*، منشورات داروين برس، نيوجرسي ١٩٩٦، ص ١٨-١٩، ٥٠-٥١.

(١٤) الواقدي، **المغازي**، الجزء الثاني، ص ٥٦٤.

(١٥) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٦٥-١٦٦.



٣ ـ والد مؤسس امبراطورية: أبو سفيان

كان أبو سفيان ينتمي إلى إحدى بطون قريش: عبد شمس. وكان هو زعيم العشيرة الكبيرة في مكة: بني أمية. وهي العشيرة نفسها التي ينتمي إليها الخليفة الثالث لمحمد: عثمان بن عفان، ثم الخلفاء اللاحقون المدعوون بخلفاء بني أمية. وطبقاً للروايات المعهودة فإن أبا سفيان كان، ولفترة طويلة، معارضاً للحركة الإسلامية الوليدة. وربما كان ينبغي لنا أن نخفّف من هذا الحكم قليلاً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار روايات أخرى غير معروفة كثيراً حتى الآن. كما ينبغي لنا، انطلاقاً من ذلك، أن نطرح هذا السؤال: ما الطبيعة الحقيقية لذلك التحفّظ الذي أبداه تجاه الحركة الوليدة؟ فأبو سفيان، على ما يبدو، كان دبلوماسياً ميَّالاً إلى الحلول الوسط في الظروف الحرجة[١٦]. يُضاف إلى ذلك أن ابنته أصبحت إحدى زوجات محمد. مهما يكن من أمر، فإن السبب الأول لمعركة بدر كما رويت هو أن محمداً وأتباعه أرادوا اعتراض القافلة التي كان يقودها أبو سفيان، والتي كانت عائدة من الشام. فبما أن سلطة محمد كانت قد ترسخت في يثرب، فإن إسلام أبي سفيان، وإن متأخراً، كان سيلعب دوراً كبيراً في الاستسلام السلمي لمكة[١٧].

إن تاريخ أبي سفيان، كتاريخ أولاده من بعده، مرتبط بالشام. والأمر كان يتعلق في البداية بالرحلات التجارية بين الحجاز والشام. ولكن بدءاً من هذه الفعالية التجارية راح أيضاً يرسخ وجوده في الشام عن طريق شراء الأراضي. إليكم ما يقوله بهذا الصدد البلاذري في كتابه: **فتوح البلدان**: «وحدثني عدة من أهل العلم منهم جار لهشام بن عمار، أنه كانت لأبي سفيان بن حرب أيام تجارته إلى الشام في الجاهلية ضيعة بالبلقاء تدعى بقنسّ فصارت لمعاوية وولده...»[١٨].

---

(١٦) ميكائيل ليكر: هل عقدت قريش معاهدة مع الأنصار قبل الهجرة؟ بحث منشور في كتاب جماعي بإشراف هـ. موتزكي بعنوان: **سيرة محمد. مشكلة المصادر**، ص ١٥٧-١٦٩.

(١٧) ج.ر. هاوتنغ: **السلالة الأولى في الإسلام. الخلافة الأموية**، ٦٦١-٧٥٠، ص ٢٢-٢٤.

(١٨) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٧٦. وياقوت: **معجم البلدان**، الجزء الأول، ص ٤٧٢، مادة «بِقِنِّسِ». وأما كلمة «ضيعة» فتدل عادة على ملكية ريفية ذات اتساع معيَّن وخاضعة للضريبة العقارية. وعلى الرغم من أنها تُزرع من قبل الفلاحين المقيمين في المكان بشكل دائم، إلا أن المالك هو الذي يحصل على أكبر قدر ممكن من محصولها. وأما كلمة «البلقاء» فتدل لدى =



بعد ذلك مباشرة ينقل البلاذري المعلومة المذكورة آنفاً بخصوص أراضي حبرون وبيت عينون التي كان محمد قد أعطاها لتميم الداري وأخيه. ويبدو أنه يقصد ضمنياً بذلك أنه إذا كان محمد يمتلك هناك أرزاقاً، فإن ذلك حصل بالطريقة نفسها التي امتلك بها أبو سفيان أراضيه في شرق الأردن.

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الخبر الذي أورده البلاذري عن أملاك أبي سفيان في الشام، فإننا نفهم بشكل أفضل أحد جوانب الفتح الإسلامي اللاحق في تلك المناطق. فيزيد بن أبي سفيان كان أحد القادة الأربعة الذين قادوا الجيوش العربية أثناء فتح الشام. وكان هو نفسه الذي فتح منطقة «البلقاء»: أي المكان نفسه الذي كان أبوه يمتلك فيه ضيعة. وأما معاوية، الابن الآخر لأبي سفيان، فقد ساهم هو أيضاً في فتح الشام، حيث قاد طليعة الجيش تحت إمرة أخيه يزيد. وعندما مات يزيد بالطاعون في منطقة عمواس عام ٦٣٩م، خلفه معاوية على رأس جيش دمشق والأردن. وكان في نهاية المطاف أول حاكم فعلي لمنطقة الشام المفتوحة من قبل المسلمين.

ومن هنا راح يعمل لاقتناص سلطة الخلافة من علي، ابن عم محمد وصهره، وقد كان يطمح إلى خلافة محمد بعد موته[١٩]. وهكذا تكون أرضية الفتح قد مُهِّد لها أيضاً من قبل أبي سفيان التاجر، والد المؤسسين الأمويين للامبراطورية العربية.

٤ ـ عمرو بن العاص، سوريا، الحبشة، مصر

كان عمرو بن العاص، هو الآخر، من قريش. وكان من ضيوف مائدة أبي سفيان[٢٠]. وطبقاً لما يُقال عنه، فإنه ظل معارضاً لمحمد طوال فترة مديدة. ولم يسبق أبا سفيان إلى موالاة السيد الجديد (أي محمد) إلا بزمن وجيز. وكان ذلك مع اثنين من أصحابه. ويروى أنه قال لمحمد وقد التحق به في يثرب بعد رحلة إلى

= المؤلفين العرب على أراضي شرقي الأردن الممتدة شرقي البحر الميت في فلسطين الثالثة، نحو الجنوب بدءاً من عمان (فيلاديلفيا) التي تشكل جزءاً منها.

(١٩) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السابع، ص ٢٦٥b ـ ٢٧٠a، مادة «معاوية الأول» بقلم مارتن هندس (١٩٩١).

(٢٠) ابن حبيب، **كتاب المحبَّر**، ص ١٧٧. وانظر أيضاً للمؤلف نفسه: **كتاب المنمَّق**، ص ٣٦٨.



الحبشة: سوف أعتنق الإسلام «على أن تغفر لي ما تقدم من ذنبي». ويُقال إن محمداً أجابه بالكلمة التالية التي طالما كررت في ما بعد: «إن الإسلام يجبّ ما كان قبله، وإن الهجرة تجبّ ما كان قبلها»[٢١].

كان عمرو بن العاص إذن أحد ندماء أبي سفيان. ولكنه كان أيضاً «أحد حلماء العرب»[٢٢]. وفيما بعد سوف نراه في سوريا وقد اتخذ، بحنكة، موقفاً ضد علي ولمصلحة معاوية بن أبي سفيان، منافس علي ومؤسس السلالة الأموية[٢٣].

وقبل بدء حركة محمد بزمن طويل، نستطيع أن نقتفي آثار عمرو بن العاص من خلال المصادر الإسلامية. وهكذا نجده في سوريا والحبشة ومصر، وهو يمارس أعماله وأنشطته التجارية لمصلحته الشخصية ومصلحة قريش أيضاً. ويُقال إنه كان في سوريا عندما سمع من أحد أصحابه بولادة عمر، الخليفة المقبل[٢٤]. وكان ذلك في نهاية القرن السادس. وعن طريق البحر كان يقوم مع أصحابه القرشيين برحلات متكررة إلى الحبشة[٢٥]. ونجد اسمه في قائمة الأعلام العرب الذين كانت أمهاتهم حبشيات[٢٦]. ولكن عالم الأنساب ابن الكلبي شطب اسمه من هذه اللائحة[٢٧]، وخلع على أمه نسباً عربياً قحاً[٢٨].

وأخيراً فإن عمرو بن العاص كان يعرف جيداً مصر لأنه تاجر فيها سابقاً. فالمؤرّخ العربي ابن عبد الحكم (م. ٨٧١م) يبتدئ رواية فتح مصر على النحو التالي:

---

(٢١) ابن حنبل، **المسند**، الجزء الرابع، ١٩٨.٥، ٢٠٤.١، ٢٠٥.٥، وابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء الرابع والأربعون، ص ١١٥. وأما فيما يخص كلمة «هجرة» فانظر في ما سبق الفصل الثاني، الفقرة رقم (١).

(٢٢) ابن حبيب، **كتاب المحبّر**، ص ١٨٤.

(٢٣) أنظر: هندس، **دراسات في التاريخ الإسلامي المبكر**، الفصل الثالث، *Hinds, Studies*.

(٢٤) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء الرابع والأربعون، ص ١٦.

(٢٥) ابن عبد البر، **الاستيعاب**، ص ١١٨٥. والزبيدي، **كتاب نسب قريش**، ص ٣٢٢. وابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء ٤١، ص ١١٩.

(٢٦) ابن حبيب، **كتاب المحبّر**، ص ٣٠٦.

(٢٧) ابن الكلبي، **مثالب العرب**، نص ترجمه إلى الفرنسية غي مونو في كتابه: **الإسلام والأديان**، *Islam Et Religions*، باريس ١٩٨٦.

(٢٨) ابن عبد البر، **الاستيعاب**، الجزء الثالث، ص ١١٨٤، وابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء السادس والأربعون، ص ١١٢.



«وكان عمرو قد دخل مصر في الجاهلية وعرف طرقها ورأى كثرة ما فيها»[٢٩].

وهكذا أصبح عمرو منذ ذلك الوقت، وبناءً على مبادرته الشخصية، فاتح مصر. وقد دافع بعضهم عن أطروحة جريئة تقول إن عمرو بن العاص، عندما ذهب لفتح مصر، راح يتصرف وكأنه وكيل للطبقة التجارية القرشية[٣٠]. ومهما يكن من أمر، وبعد أن تم فتح البلاد، بات حاصل الجبايات ومنتوج مصر من الحبوب يرسلان إلى المدينة عن طريق البحر بدلاً من أن يرسلا إلى القسطنطينية كما كان يحصل سابقاً[٣١]. وعلى هذا النحو تخلف الامبراطوريات بعضها بعضاً.

* * *

نستنتج من ذلك كله أن الفتوحات الإسلامية الأولى كان يقودها رجال من الجزيرة العربية، وبشكل أساسي من قريش. وكان معظم هؤلاء الرجال على اتصال دائم مع شتى أمصار الشرق الأدنى. هذا ما يتبين لنا من قراءة أقدم كتب التواريخ التي وصلتنا من خارج الإسلام، كما من قراءة المصادر الإسلامية الداخلية الأكثر تأخراً بالقياس إلى الأولى. وهكذا نعرف أن الجزيرة العربية لم تكن معزولة عن الكلّ الجغرافي المحيط بها. وإنما كانت مرتبطة به، وفي آن واحد، عن طريق تحركات السكان من الجنوب نحو الشمال، وعن طريق المبادلات التجارية التي لا ينقطع لها خيط، وعن طريق سياسة النفوذ والهيمنة التي كانت تمارسها الامبراطوريات الكبرى بوساطة حلفائها الملوك العرب في الشمال. كيف ولدت إذن هذه الحركة الدينامية التي ستضع حداً لوجود الامبراطورية الفارسية الساسانية، وستسيطر منذ القرن السابع الميلادي على العديد من الأقاليم التابعة للامبراطورية البيزنطية الشرقية، وذلك بانتظار أن تحقق فتوحات أخرى؟

---

(٢٩) ابن عبد الحكم، **كتاب فتوح مصر وأخبارها**، ص ٤٩، وابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء السادس والأربعون، ص ١١٤، وكايتاني: **حوليات الإسلام** *Annali dell' Islam*، عشرة أجزاء، الجزء الرابع على وجه التحديد، ١٩١١، ص ٢٧٨.

(٣٠) نقلاً عن ف. كريستيديس، **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السابع، مادة «مصر»، ص 155b والمراجع.

(٣١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثالث، ص ٣١٠ وما تلاها. وهويلاند: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ٥٧٩-٥٨٠، وانظر أيضاً: ف. كريستيديس، **موسوعة الإسلام**، الجزء السابع، مادة «مصر»، ص 158a.



القسم الثاني

الفاتحون



البحر الأسود
الامبراطورية البيزنطية
بحر قزوين
تغلب
دجلة
الفرات
غسان
دومة الجندل
كندة
الأمبراطورية الساسانية
معان
عقبة
كلب
تيماء
تبوك
طيء
نفود
تنوخ
وادي القرى
بكر
ربيعة
خيبر
الخليج الفارسي
يثرب
ينبع
تميم
نجد
حنيفة
اليمامة
مكة
الطائف
أزد
عمان
البحر الأحمر
نجران
الربع الخالي
حضرموت
مأرب
صنعاء
اليمن
نجد: اسم منطقة

١- شبه الجزيرة العربية



الفصل الأول

يثرب

١ ـ السنة الأولى

عندما أراد عرب الإسلام، بعد أن كانوا قد تقدموا كثيراً في فتوحاتهم خارج الجزيرة العربية، أن يحددوا الحدث التدشيني لبداية حركتهم، اختاروا سنة الهجرة: أي لحظة وصول محمد إلى يثرب وعقده تحالفاً اتحادياً من نوع جديد. ويُقال إن هذا الاختيار للتقويم الإسلامي كان قد حصل بين عامي ٦٣٧ و٦٣٩ [أي ١٦ و ١٨] للهجرة، وذلك في ظل خلافة عمر بن الخطاب، الخليفة الثاني لمحمد. وهكذا أصبحت الهجرة السنة رقم (١) للعهد الجديد[١]. وهناك وثيقة تدعى صحيفة يثرب، وهي تشهد على هذا الحدث التدشيني الأولي. ويُعتقد بأن نصها كتب في يثرب من قبل محمد بغية تأمين تماسك الاتحاد التحالفي الذي كان يهدف أساساً إلى «القتال في سبيل اللّه»، أي تحقيق الفتوحات.

وقد ابتدأ الفتح بالحجاز ثم راح ينتشر تدريجاً عن طريق العمل العسكري بكل أشكاله، ولكن مع إضافة العمل الدبلوماسي إليه. وكان ينبغي لمحمد أولاً أن يُخضِع القبائل البدوية للتحالف الجديد الذي شكله، وأن يدمجها فيه. وبالإضافة إلى ذلك كان يجد نفسه في مواجهة قوتين اثنتين: الأولى هي قوة اليهود المستوطنين في يثرب وسلسلة الواحات الواقعة في شمال الحجاز، كخيبر وفدك وتيماء. والثانية

---

(١) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ١٢٥٠.



هي قوة القرشيين المقيمين في مدينتهم التجارية مكة الواقعة جنوب الحجاز، والمتحلّقين حول معبدهم المحلي(٢).

وعندما أراد المسلمون طوال القرنين اللذين أعقبا موت المؤسس أن يتحدثوا عن تجربته وينظموا الحكايات المتعلقة ببدايات الإسلام في كل متماسك، فعلوا ذلك حول المأثورات المتعلقة بحملاته العسكرية داخل الجزيرة العربية أولاً، ثم نحو أراضي فلسطين البيزنطية ثانياً. وطبقاً لجميع المصادر التي نمتلكها، سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية، **فإن تشكيل تحالف متمحور حول عمل عسكري في خدمة** الفتح كان هو العامل الأول والأصلي في تأسيس الإسلام.

٢ ـ قول مشهور

لقد انتظم العمل العسكري، بالفعل، حول رجل صرَّح بأنه نبي وطالب الآخرين بـ «الإسلام» لما قدمه على أنه رسالة تلقاها من اللّه. وينبغي العلم بأن كلمة «إسلام» كانت منذ البداية ملتبسة المعنى. وقد اعتاد الباحثون في الماضي طمس هذا الالتباس لمصلحة معنى واحد محصور بعلاقة «الامتثال» الفردي الذي ينبغي للمؤمن أن يلتزمه تجاه اللّه. ولا ريب في أن الكثيرين من المؤمنين المسلمين يعيشون علاقة الامتثال هذه بصورة فردية إلى اليوم. ولكن ما نعرفه عن التاريخ القديم والمعاصر قمين بأن يجلو هذا الالتباس. فعندما نقرأ أدبيات السيرة المتعلقة بمحمد وأصحابه، نجد أن تعريف إسلام البدايات الأولى يمكن أن يكون على النحو التالي. إنه يعني الانضمام أو الخضوع لسلطة جديدة أنشأها نبي يحدد قوانينها باسم اللّه، وترتكز قواعدها السياسية على عمل عسكري دائم. وهذا هو بالضبط الشيء الذي تتحدث عنه «مغازي رسول اللّه». فهذه المغازي تشكل النواة الأولى لكتابة تاريخ بدايات الإسلام(٣).

في واحد من الأقوال الأكثر قدماً المنقولة عن محمد، يروي عمر بن الخطاب،

---

(٢) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٧ وما تلاها.

(٣) على مدى هذا الكتاب، سوف أتحدث منذ الآن فصاعداً عن أدبيات «المغازي» وأدبيات «الفتوح».



خليفته الثاني: «أُمرت أن أقاتل[٤] الناس حتى يقولوا «لا إله إلا اللّه» فمن قال «لا إله إلا اللّه» فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على اللّه»[٥].

وبالنسبة للفترة الأولى من تاريخ الإسلام فإن صدى لهذا القول يترجّع في حكاية «الغلطة» التي ارتكبها أسامة. ولكن هل هي حادثة وقعت فعلاً أو مختلقة لتلبية حاجات تشريعية لاحقة؟ لا أعرف. مهما يكن من أمر فإن ملخص الحكاية هو كالتالي. كان أسامة الشاب المليء بالعنفوان هو ابن زيد، العبد السابق والمعتق لمحمد الذي كان يحبه كثيراً. ولنلحظ أن الرواة يموضعون الحادثة في بداية الفترة التي وُضع فيها أسامة على محكّ القتال. لنستمع إلى أسامة وهو يروي القصة: «حدثنا عبد اللّه حدثني أبي ثنا هشيم بن بشير حدثنا حصين عن أبي ظبيان قال سمعت أسامة بن زيد يحدث قال: «بعثنا رسول اللّه صلَّى اللّه عليه وسلم إلى الحرقة من جهينة قال فصبحناهم فقاتلناهم فكان منهم رجل إذا أقبل القوم كان من أشدهم علينا وإذا أدبروا كان حاميتهم. قال فغشيته أنا ورجل من الأنصار قال فلما غشيناه قال: لا إلّه إلا اللّه فكفّ عنه الأنصاري وقتلته. فبلغ ذلك النبي صلَّى اللّه عليه وسلم فقال: يا أسامة أقتلته بعدما قال لا إله إلا اللّه؟ قال قلت يا رسول اللّه إنما كان متعوذاً من القتل فكررها عليّ حتى تمنيت أني لم أكن أسلمت إلا يومئذ»[٦].

---

(٤) الفعل «أقاتل» مشتق من الجذر اللغوي (ق.ت.ل.)، أي بالفرنسية «tuer». وأما القتال فهو المصدر الذي يعني العراك مع التهديد بقتل الآخر والمخاطرة بأن يُقتل المرء نفسه. في القرآن، وفي سياق «القتال في سبيل اللّه»، نلاحظ أن هذا الفعل يتكرر بقدر تكرار الفعل جاهد/ جهاد، إن لم يكن أكثر. وهذا القتال سوف يُحدَّد بوقته في القرآن، سورة التوبة، الآية (١١١): «إن اللّه اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل اللّه فيَقتلون ويُقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من اللّه فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم».

(٥) أنظر: **صحيح مسلم**، باب «الإيمان»، الجزء الأول، ص ٢٠٠ وما تلاها. وانظر: **مسند ابن حنبل**، الجزء الرابع، ص ٨، ٩. وانظر: بلعمي ـ زووتينبرغ، الخلفاء الأربعة الأوائل *Quatre Premiers Califes*، ص ١٩-٢٠. أما عن هذا الحديث وسياقه والمجادلات الخلافية التي دارت حوله فانظر: م.ج. كستر، **المجتمع والدين من الجاهلية إلى الإسلام** *Society and Religion from Jâhiliyya to Islam, Aldershot*، منشورات فاريوروم ١٩٩٠، الفصل ٩ والمراجع.

(٦) **مسند ابن حنبل**، الجزء الخامس، ٢٠٠.٤ و٢٠٧.٣، وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الرابع، ص ٦٩.



٣ ـ صحيفة يثرب

«هل عندكم شيء بعد القرآن؟»

يترجّع في كتب الحديث صدى وجود وثيقة كتبها محمد من أجل إرساء قواعد تحالفه، مع إشارات متكررة إلى بعض فحواها. وأكثر ما تتحدث عنه هذه الكتب موضوع تسوية الديات في حالة حصول جرائم قتل، وكذلك موضوع فدية الأسرى. ويرد فيها استشهاد يتكرر بانتظام عن ضرورة وجود تضامن وثيق بين المنتسبين إلى الحركة ضد المناوئين لها. وأخيراً يورد العديد من النَقَلة تصريحاً لمحمد يقول فيه إن «المدينة» مكان مقدس (حرام) تماماً كالكعبة في مكة. وبالتالي فإن من يرتكب فيها عدواناً أو يؤوي فيها معتدياً فإنه ملعون(٧).

وفي حين أن الأقوال المعزوّة إلى بعض صحابة محمد حول هذا الموضوع تظل مقتضبة، فإن تلك المعزوة إلى الخليفة الرابع علي تبدو شديدة الإلحاح ومضخَّمة في أكثر من موضع. ويُقال إن علياً احتفظ بالوثيقة في غمد سيفه. وقد جاء في النص الحرفي لهذه الوثيقة التي تتعدد رواياتها ويُضخم أحياناً مضمونها: «سألنا علياً: هل عندكم من رسول اللّه شيء بعد القرآن؟ فأجاب: ما عندنا إلا ما في القرآن... وما في هذه الصحيفة. قلت: وما في الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يُقْتَل مسلمٌ بكافر».

كل هذه الشهادات، سواء أجاءت من علي أم من الآخرين، تتفق في كل الأحوال على القول بوجود شيء مكتوب من قبل محمد، شيء يخص التنظيم الداخلي لتحالفه والنشاط الحربي لهذا التحالف القائم «في سبيل اللّه».

«كتاب من محمد النبي»

بالإضافة إلى المأثورات المتبعثرة التي تتحدث، على النمط الشفهي، عن وجود كتاب لمحمد النبي، فإننا نمتلك نصاً مكتوباً من هذا النوع تورده روايتان متوازيتان ومتزامنتان. الأولى رواية أبي عبيد (م. ٨٣٨)، والثانية رواية ابن هشام (م. ٨٣٠)(٨).

---

(٧) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج١، ٤٨٦، وابن حنبل، **المسند**، ج٣، ص ٢٤٢، وج١، ٧٩.

(٨) أبو عبيد، **كتاب الأموال**، ص ٢٩١-٢٩٤، وابن هشام، **السيرة**، الجزء الأول، ص ٥٠١-٥٠٤. =



والنص في كلتا الروايتين متماثل إجمالاً على الرغم من بعض الاختلافات الطفيفة هنا أو هناك. وهو يقدم نفسه على هيئة ميثاق حقيقي. فمقدمته تعلن بشكل مهيب: «هذا كتاب من محمد النبي»، أو «هذا كتاب من محمد رسول اللّه»[٩]. وبالفعل، إن هاتين الروايتين المتوازيتين تعالجان بالتفصيل الموضوعات الأساسية المثارة على نمط شفهي في الأحاديث. فأبو عبيد ينقل عن الزهري، وابن هشام ينقل عن ابن إسحاق[١٠].

وفي الواقع، إن كلمة «ميثاق» (Charte) الفرنسية تطابق في معناها الأصلي كلمة «صحيفة» العربية، وهي الكلمة التي يحدد النص نفسه بواسطتها. والطرفان المتعاقدان مدلول عليهما بوساطة التعبير التالي: «أهل هذه الصحيفة». ونلاحظ أن أسلوبها ومعجمها اللفظي عتيقان جداً. واسم «يثرب» يظهر في الصحيفة ثلاث مرّات. ولكن اسم «مكة» لا يظهر البتة. وكان هذا النص قد دعي في الغالب باسم «صحيفة المدينة»، أو دستور المدينة. ولكن هذه التسمية ليست متوافقة مع لغة النص. لماذا؟ لأنه بالإضافة إلى كون اسم «المدينة» غير وارد فيه[١١]، فإن التحدث عن «دستور» هنا يمثل مغالطة تاريخية: أي إسقاطاً لمعنى جديد على عصر قديم لم يكن يعرفه. فكلمة «دستور» تجعلنا نفكِّر بأن الأمر يتعلق بدولة متكاملة ومنظَّمة. وإذا ما استخدمناها، فإننا نخاطر بتطبيق المفهوم الحديث لهذه الكلمة على الماضي

هناك روايتان أخريان لهما المحتوى نفسه ولكن مع متغيَّرات طفيفة. ونجدهما لدى مؤلفين ينتميان إلى النصف الأول من القرن الرابع عشر هما: ابن سيد الناس وابن كثير.

(٩) سوف يضيف أحد شُرَّاح القرن الرابع عشر الميلادي إلى هذه العبارة كلمة «الأمّي» فتصبح: هذا كتاب من محمد النبي (الأمّي). نقول ذلك ونحن نعلم أن أمّية محمد أسطورة متأخرة هدفها تقوية العقيدة القائلة بإعجاز القرآن النازل من السماء على نبي أميّ لا يعرف القراءة ولا الكتابة.

(١٠) إن أحدث الدراسات عن وثيقة يثرب هي على حد علمي دراسات سرجنت (١٩٦٤) و(١٩٧٨) التي أعاد نشرها أ. روبان في **حياة محمد** (١٩٩٨)، وكذلك دراسات موشي جيل (١٩٨٧) و(١٩٩٢) المنشورة في **مجلة الدراسات الشرقية الإسرائيلية**، وأما النص في كليته فيمكن القارئ أن يطلع عليه في الترجمة الفرنسية لكتاب المستشرق الإنكليزي مونتغمري واط عن «**محمد**» (١٩٨٩)، ص ٤٧٤ وما تلاها، وكان مكسيم رودنسون قد قدَّم الخطوط العريضة عنه في كتابه عن «**محمد**» (١٩٦١)، ص ١٨٣-١٨٧. وانظر أيضاً: م. ليكر، ملاحظات بيوغرافية عن ابن شهاب الزهري، في **مجلة الدراسات السامية** Journal of Semitic Studies، العدد ٤١، أوكسفورد، ١٩٩٦، ص ٣٩.

(١١) وفي النهاية إن كلمة «المدينة» مُقحمة على النص ولا توجد في نسخة أبي عبيد.



البعيد. والحال أنه في تلك المرحلة لم تكن قد تكوّنت بعد دولة، بل مجرد تحالف حربي تشكل الصحيفة ميثاقه.

مشكلات الصحة والوحدة

لقد نوقشت صحة هذه الوثيقة منذ زمن طويل. وأخيراً أكد بعضهم أن ابن إسحاق الذي تُحيل إليه رواية ابن هشام قد أخذ النص مباشرة عن حفيد لعلي بن أبي طالب يُدعى عبد اللّه، وكان زعيم الأسرة العلوية في زمنه، ويُقال إنه كان يرجع هو نفسه إلى نص مكتوب. ولكن هذا الرأي لم يُستقبل بدون تحفظ من جانب خبراء آخرين(١٢). هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإن رواية أبي عبيد المعزوة إلى الزهري تبدو أفضل من رواية ابن هشام فيما يخص بعض النقاط. وأياً يكن، فإن المضمون الإجمالي لهذه الصحيفة، وكذلك الطابع العتيق لأسلوبها ومعجمها اللفظي، أمر نستطيع أن نتحقق منه بالمقارنة مع معطيات خارجية. وهو يدل، فيما يدل، على أن الوثيقة، في بعض أجزائها، على الأقل، قديمة جداً وتعكس بالفعل الاستلهام الأولي والحقيقي لحركة محمد وأنصاره.

ولكن يمكن أن تكون بعض عناصر النص الذي نمتلكه حالياً عائدة إلى فترة متأخرة. فعلي بن أبي طالب ومعظم رواة المأثورات الواردة في الوثيقة كانوا منخرطين كل الانخراط في الحروب الأهلية التي مزَّقت المسلمين بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان عام (٦٥٦). كما أن بعضهم الآخر، من أمثال أنس بن مالك، أصبحوا لاحقاً من أتباع خليفة مكة والمنافس للخلفاء الأمويين بين عاميّ (٦٨١-٦٩٢). وكل هذا يمكن أن ينعكس أيضاً على إعادة كتابة بعض المقاطع التي كتبها، في الأصل، محمد في ظروف مختلفة تماماً.

---

(١٢) سرجنت: «دستور المدينة»، بحث منشور في الفصلية الإسلامية Islamic Quaterly، العدد ٨ (١٩٦٤)، وانظر أيضاً بحثه عن «السُنَّة الجامعة، معاهدات مع يهود يثرب، وتحريم يثرب. تحليل وترجمة للوثائق المتضمَّنة في ما يدعى بـ «دستور المدينة». بحث منشور في مجلة **مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية** Bulletin of the School of Oriental and African Studies، العدد ٤١ (١٩٧٨). وقد اعتمد على ياقوت الحموي في **معجم الأدباء**، الجزء الخامس، ص ٢٢٠. وأما عن عبد اللّه، زعيم سلالة العلويين، فانظر **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص ٤٧a ـ ٤٦b، مادة عبد اللّه بن الحسن. وانظر أيضاً موشي جيل: «دستور المدينة: إعادة نظر»، بحث منشور في مجلة **الدراسات الشرقية الإسرائيلية**، الجزء الرابع (١٩٧٤)، ص ٤٧.



مهما يكن من أمر فإن الفرضية المهيمنة هي أن هناك وثيقة كتبت في السنوات الأولى للهجرة، ثم أدخلت عليها إضافات متتالية طبقاً للظروف المتقلبة، وذلك حتى نحو السنة السابعة للهجرة (أي ٦٢٨-٦٢٩م). نقول ذلك بقدر ما يمكن أن نتوصل إلى قدر من التدقيق في هذه المسألة. وعلى هذا فقد عمد بعض الباحثين إلى تقطيع النص إلى وثائق متمايزة لغوياً وزمنياً في محاولة منهم لموضعة كل وثيقة داخل سياق تاريخي معاد بناؤه على ضوء أدبيات «المغازي» الأكثر تأخراً من حيث الزمن(١٣). وعلى الرغم من أهمية مثل هذه المقاربة التي تتوصل أحياناً إلى نتائج إيجابية، فإن تقطيعاً من هذا القبيل يظل غير مضمون بحكم اعتماده عموماً على معطيات متأخرة مستمدة من أدبيات المغازي التي تبدو لنا صحتها التاريخية نسبية للغاية في الغالب.

٤ ـ المحاور الأساسية للصحيفة

إن الفقرة الاستهلالية التي تُفتَحَ بها الصحيفة تدلُّ على طبيعة الوثيقة، كما تدل في الوقت ذاته على الأطراف المتعاقدة. تقول هذه الفقرة بالحرف الواحد: «هذا كتاب من محمد النبي، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. إنهم أمة واحدة من دون الناس»(١٤).

النبي

محمد هو «النبي». وكلمة «نبي» هي من أصل غير عربي، ولكنها دخلت إلى اللغة العربية قبل الإسلام بزمن طويل. وربما كان ذلك عن طريق اللغة الآرامية ـ

---

(١٣) أنظر: سرجنت، السنة الجامعة، مصدر مذكور سابقاً (١٩٧٨) (وقد أعيد طبعه في كتاب جماعي عن «حياة محمد» أشرف عليه المستشرق أوري روبان، ١٩٩٨، الفصل الثامن).

(١٤) كل المقاطع العربية التي أستشهد بها هنا بالفرنسية هي من ترجمتي الشخصية. وسوف أشرح لاحقاً معنى الفعل «آمن، يؤمن»، والذي لا تعطينا القواميس المعتادة عنه إلا اسم فاعل واحد هو: «مؤمن». أرجو أن يغفر لي القارئ تعقيد الشروحات النقدية المتعلقة بالخيارات التي أقوم بها أنا شخصياً بين الروايات المتنوعة. وقد كان أورد هذه الروايات المختلفة عن النص نفسه ر.ب. سيرجنت في بحثه عن «السنَّة الجامعة» (١٩٧٨)، ص ٤٠-٤٢، انطلاقاً من نص ابن هشام الذي اتخذه كقاعدة أولى للبحث.



اليهودية[١٥]. وأنْ يعلن الإنسان نفسه نبياً لم يكن شيئاً جديداً آنذاك في منطقة الشرق الأدنى. ويبدو أن النموذج الأعلى للنبوّة بالنسبة لمحمد كان موسى باعتباره مؤسساً لشعب حول شريعة إلهية وبهدف الفتح. تقول الإخباريات الأرمنية المكتوبة عام ٦٦٠ بهذا الصدد ما يلي: «كان محمد متضلعاً للغاية بتاريخ موسى». والمبادرة التي اتخذها، عندما استقر في يثرب، بكتابة نص يمكن أن يُستخدم كعقد مؤسس لجماعته، تندرج في هذا المنطق. ولسوف يعبر الإخباريون المسيحيون الآخرون، الذين كانوا يعيشون في زمن الفتح الإسلامي، عن مثل هذا المنطق في معرض كلامهم عن «عرب محمد» بقولهم إن محمداً كان «مرشدهم»، و«معلّمهم»، و«زعيمهم»، وأنه زودهم بأعراف وشرائع[١٦].

بعض الباحثين ألح على الفكرة التي تقول إن أحد معايير صحة النص المنقول وقدامته يكمن في الدور المتواضع نسبياً المعزوّ فيه إلى محمد النبي. وهو دور يتمثل في كونه مجرد حَكَم في حالة حصول خلاف بين الطرفين المتعاقدين[١٧]. وعلى هذا النحو نقرأ في صحيفة يثرب: «وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى اللّه عزَّ وجلَّ، وإلى محمد... وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فساده فإن مرده إلى اللّه، وإلى محمد النبي».

لكن تواضع هذا الدور المعزوّ إلى محمد هو محض ظاهر شكلي. فحقيقة الأمر أن محمداً هو الذي يملي الوثيقة، وهو الذي يحدد بنودها ويكفلها، وهو الذي يعطي الإذن بالذهاب إلى الحرب، وهو الذي يعطي نفسه دور الحَكَم الذي يفصل في الشجارات التي قد تنشب، وهو الذي يراقب أي تدهور محتمل قد يصيب تماسك الجماعة وينال من وحدتها. وهو يفعل كل ذلك بصفته نبياً[١٨].

---

(١٥) آرثر جيفري: **المعجم اللفظي الأجنبي في القرآن**، *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*، منشورات المعهد الشرقي، بارودا ١٩٣٨، ص ٢٧٦.

(١٦) سيباوس، **تاريخ هرقل**، ص ٩٥، وهويلاند: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ١٩٦-١٩٧، ١٣١، ٥٤٨-٥٤٩.

(١٧) أنظر كتاب مونتغمري واط عن **محمد** (١٩٨٩) ص ٤٧٩، وكتاب مكسيم رودنسون عن **محمد** (١٩٦١) ص ١٨٥.

(١٨) حيثما يرد تعبير «رسول اللّه» يدلنا تحليل الروايات المختلفة أننا إزاء تعبير مقحم. والواقع أن



«المؤمنون»

إحدى الكلمات المفتاحية التي تتكرر في جميع وثائق صحيفة يثرب هي تلك التي تسمي المنتسبين إلى حركة محمد النبي: «مؤمن» بصيغة المفرد، و«مؤمنون» أو «مؤمنين» بصيغة الجمع، وذلك طبقاً لموقعها من الإعراب[١٩]. وينبغي لنا أن نتوقف قليلاً عند هذه الكلمة لأن تحليلها مهم وضروري. فقد أصبحت شائعة جداً في ما بعد في إطار الدين الإسلامي إلى درجة أنه يصعب علينا، إلا في حالات خاصة، أن ندرك معناها الأصلي في صحيفة يثرب. في الوقت الراهن نلاحظ أن كلمة «مؤمن» العربية تُترجَم عموماً إلى اللغة الفرنسية من خلال كلمة (Croyant). وهذا يدل على معنى ديني فردي ضيق على طريقة ما هو سائد في أجنحة ثقافية أخرى. ولكن إذا ما قرأنا هذه الكلمة، وكلمات أخرى كثيرة، داخل سياق الوثيقة كما داخل سياق القرآن، فإننا نعي بشكل أفضل معانيها الأصلية الفئوية داخل المعجم الإسلامي[٢٠].

إن كلمة «مؤمنون» بالجمع كانت تدل في البداية على أولئك الذين كفلوا بعضهم بعضاً عن طريق إقامة عقد أمني متبادل في حالة حصول عدوان أو حرب عليهم، بحيث يمكنهم أن «يركنوا» إلى بعضهم بعضاً. إنهم عبارة عن «مؤمنين»، أي يأتمن بعضهم بعضاً، أو يحرصون على أمن بعضهم بعضاً. وهذا ما ندعوه باللغة الفرنسية (affidés) بالمعنى الحرفي والقديم للكلمة، وليس بالمعنى السلبي للكلمة الفرنسية. فهذه الكلمة مشتقة من كلمة (fides) أي («إيمان») بالمعنى العام للكلمة وليس بالمعنى الديني المحصور والضيق، تماماً كالكلمة العربية «آمن» التي اشتق منها اسم الفاعل «مؤمن»[٢١]. وإذا كانت الدلالة الدينية تتدخل هنا فلأن اللّه هو الضامن لهذا العقد التضامني الذي أقامه محمد بين «مؤمنين» يعتقدون بصفته كنبي.

التصورات اللاهوتية العقيدية المبلورة عن النبوّة الإسلامية هي أكثر تأخراً من الناحية الزمنية عن السنوات الأولى لتاريخ أمة محمد.

(١٩) كلمة «مسلم» لا ترد إلا مرتين، وبصفتها إضافة عارضة أو مُقحمة.

(٢٠) حول هذا الموضوع انظر التحليلات السديدة للباحث سرجنت في بحثه عن «السنّة الجامعة» (١٩٧٨) ص ٤-٥ و١٢-١٥.

(٢١) الجذر اللغوي «أ م ن» يعني في اللغة العربية «الأمان» أو «الحفاظ على الشيء» أو «الضمان»: أي يدل على ما يمكن أن نثق به أو نركن إليه.



وعندما ننظر في القرآن نلاحظ أن اللّه نفسه يُدعى في إحدى آياته «بالمؤمن». وهنا لا يمكننا أن نترجم الكلمة بالمفردة الفرنسية (Croyant). وإنما كلمة «المؤمن» القرآنية تعني أن اللّه هو الضامن للسلامة الأمنية على المستوى الفردي والجماعي. وكلمة «المؤمن» المطبقة هنا على اللّه مدعومة بكلمة أخرى تتلوها مباشرة ولا تعدو أن تكون تكراراً، ألا وهي: «المهيمن»[٢٢]. وأخيراً يمكننا أن نعثر في القرآن على هذا الاستخدام الأولي للفعل «آمن» بمعنى إعطاء الثقة. فقد جاء في سورة التوبة أن النبي «يؤمن للمؤمنين»، في حين أنه لن يؤمن أبداً لـ«الخوالف»: أي لأولئك الذين يبقون في المؤخرة ويجدون أعذاراً لكيلا يضعوا أرزاقهم وأشخاصهم في خدمة القتال في سبيل اللّه[٢٣].

المتحالفون

المؤمنون هم «أمة واحدة من دون الناس» كما تقول صحيفة يثرب في مستهلها. وكلمة أمة كانت تعني في البداية «جماعة أو مجموعة بشرية»، وذلك بالمعنى الحيادي للكلمة. وهي هنا لا تعني مجموعة عرقية أو قبلية؛ بل تعني، داخل الإطار السائد في الجزيرة العربية آنذاك، اتحاداً تحالفياً معقوداً بين القرشيين الجدد الذين أتوا إلى يثرب ومختلف عشائر منطقة يثرب وقبائلها. ونلاحظ أن الصحيفة قدمت

---

(٢٢) **القرآن**، سورة الحشر، الآية الثالثة والعشرون: «وهو اللّه الذي لا إلّه إلا هو الملك القدوس السلام **المؤمن** المهيمن العزيز الجبار المتكبّر سبحان اللّه عما يشركون»، وانظر: أبو حاتم الرازي، **الزينة**، مطبوعات الرسالة في القاهرة، جزءان، ١٩٥٦، ١٩٥٨. الجزء الثاني، ص ٧٠-٧٥، وأما كلمة مهيمن فهي من أصل آرامي، وبشكل أخص سرياني. أنظر آرثر جيفري: **معجم الألفاظ الأجنبية في القرآن**، ص ٢٧٣-٢٧٤.

(٢٣) **القرآن**، سورة التوبة، الآية الواحدة والستون: «ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن باللّه **ويؤمن** للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم والذين يؤذون رسول اللّه لهم عذاب أليم»، وانظر الآيتين الثالثة والرابعة والتسعين من السورة نفسها: «إنما السبيل على الذين يستأذونك وهم أغنياء رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع اللّه على قلوبهم فهم لا يعلمون يعتذرون إليكم إذا رجعتم إليهم قل لا تعتذروا لن **نؤمن** لكم قد نبأنا اللّه من أخباركم وسيرى اللّه عملكم ورسوله ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون». ولكن ينبغي التمييز هنا بين وضع الثقة «في اللّه» (يؤمن باللّه)، «ووضع الثقة في المؤمنين» (يؤمن للمؤمنين) عن طريق استخدام أداة ربط مختلفة في كل من الحالتين: (بـ) في الحالة الأولى، و(لِـ) في الحالة الثانية.



أسماء هذه القبائل والعشائر وعدَّدتها الواحدة بعد الأخرى. وهو تحالف اتحادي ذو طبيعة سياسية، ويجمعه ويصهر وحدته الالتفاف حول نبي اللّه والانتماء إليه. ويتحدد هذا التحالف عن طريق «استبعاد» كل أولئك الذين لم ينتسبوا إليه، ممن تدعوهم الصحيفة: «من دون الناس».

كان الأمر يتعلق أولاً بتنظيم العلاقات الداخلية بين الحلفاء من مختلف العشائر والقبائل بما يضمن تماسكها وتلاحمها. فبالإضافة إلى المتحالفين من قريش، كانت هناك عشائر يثرب الثماني التي راح النسابون اللاحقون يربطونها بالكتلتين القبليتين المدعوتين بالأوس والخزرج. وقد عددت أسماء تلك العشائر الثماني بشكل تكراري في القائمة التي تحتوي عليها الصحيفة. وكان الهدف هو ضمان تماسك التحالف الاتحادي إزاء كل الآخرين من غير الداخلين فيه. لنستمع إلى هذا المقطع: «وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، إلخ (الصياغة اللغوية السابقة نفسها). وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، إلخ (الصياغة اللغوية السابقة نفسها). [. . .] وبنو الأوس[٢٤] على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، إلخ (الصياغة اللغوية السابقة نفسها)، إلخ.

الجهاد/ القتال

إن الغاية من هذا الحرص الكبير على التنظيم هي ضمان المجهود الحربي المشترك. وهذا المجهود مُعبَّر عنه في بداية الصحيفة بواسطة صيغة الفعل من كلمة «جهاد»: «ومن جاهد معهم». وهذا المصطلح سوف يُحدَّد معناه بمزيد من الدقة لاحقاً في الوثيقة نفسها عن طريق التعبير «قتال في سبيل اللّه». وسوف يصبح هذا التعبير مألوفاً جداً في القرآن حيث تتناوب أيضاً الأفعال المرادفة التي لها علاقة بمعنى الجهاد والقتال[٢٥].

---

(٢٤) يبدو أن «بني الأوس» المذكورين هنا لا يمثلون مجمل أولئك الذين يدعوهم علماء الأنساب المتأخرون: «الأوس». وأما فيما يخص اسم الخزرج فإنه لا يظهر في نص الصحيفة.

(٢٥) أنظر فيما سبق الهامش رقم (٤) والآية المائة والحادية عشرة من سورة التوبة. وانظر أيضاً كلمة «الجهاد» في القرآن، سورة البقرة، الآية (٢١٨) «إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في



أما العدو فمشار إليه تحت اسم «الكافر». وهذه الكلمة ترد مرتين في النص الأول للصحيفة. وهذه التسمية، في ذاتها، حيادية نسبياً على الصعيد الديني المحض. وفي ما يخص هذه الفترة المحددة من بدايات الأمة الإسلامية، فإني أفضل ترجمة كلمة «كافر» العربية بكلمة (réfractaire) الفرنسية التي تعني هنا رفض تقديم الولاء السياسي ورفض الانتساب إلى ميثاق التحالف الجديد، أياً تكن آنذاك أسباب هذا الرفض. وبسبب هذا الرفض فإن «الكفار» أي «المعاندين» مستبعدون من ضمانات الأمان والمساعدة التي نص عليها الميثاق. وهم محرومون بوجه خاص من أي حق في أخذ الثأر طبقاً لقانون المعاملة بالمثل في حال وقوع أحدهم ضحية اعتداء قام به واحد من أعضاء ميثاق الأمة، في حين أن هذا الحق منصوص عليه في الحالة المعاكسة. يقول النص حرفياً: «ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن». وهذا البند يمثّل إحدى الصياغات المفتاحية للصحيفة. وهي صياغة كانت وردت في المأثورات المروية عن علي، كما في مضمون الصحيفة التي سألوه عنها. و«المعاند» الذي تدعوه الصحيفة «بالكافر» لا يثق باللّه ولا بنبيه. وبالتالي فإنه يدخل مباشرة في منطق حرب لا هوادة فيها. وبهذا المعنى يمكن أن نقول عنه إنه «كافر»، أي بالفرنسية (infidèle) بالتضاد مع كلمة «مؤمن» (affidé)، وذلك لأنها مشتقة مثلها، ولكن بمعنى سلبي، من الكلمة اللاتينية نفسها (fides): أي إيمان «foi»[٢٦].

إن سلسلة البنود التالية، كما وردت في النص الأول لصحيفة يثرب، تقدم لنا

= سبيل اللّه أولئك يرجون رحمة اللّه واللّه غفور رحيم». وانظر سورة آل عمران، الآية (١٤٢): «أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم اللّه الذين **جاهدوا** منكم ويعلم الصابرين». وأما فيما يخص كلمة «قتال» فانظر في سورة البقرة الآيتين (١٩٠-١٩١)، وفي سورة النساء الآيتين (٧٤-٧٦)، وفي سورة الصف الآية الرابعة، وعموماً في مواضع أخرى من القرآن.

(٢٦) إن إلحاح «الأحاديث» على هذه الصيغة اللغوية الأساسية بصفتها العنصر المهيمن على وثيقة محمد في يثرب يمكن أن يُستخدَم كتبرير كتابيّ مقدس في الوضعية التي ستنشأ لاحقاً عند اندلاع الحروب الأهلية بين المسلمين أنفسهم بعد الفتح. فعندئذ نلاحظ أن كل طرف لن يتردد في وصف الطرف الآخر بأنه «كافر». وحتى علي بن أبي طالب نفسه اتُّهم بأنه كافر من قبل الخوارج، أي من قِبل أنصاره لأنه «لا حكم إلا للّه»، انظر بهذا الصدد ج.ر. هاوتنغ: **فكرة الوثنية وظهور الإسلام**، ص ٧٩.



مثالاً توضيحياً جيداً حول شبكة الدلالات المعنوية المقارِنة لكلتا الكلمتين: مؤمن (affidé)، وكافر (infidèle). تقول هذه البنود ما يلي:

«ولا يقتل مؤمنٌ مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن.

وأن ذمة اللّه واحدة، يجير عليهم أدناهم[٢٧].

وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس[٢٨].

وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا مُتَنَاصَر عليهم.

وأن سِلْم المؤمنين واحد، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل اللّه إلا على سواء وعدل بينهم.

وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً.

وأن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل اللّه.

وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه».

وبما أن اللّه هو الضامن لمختلف بنود الوثيقة، فإن الأمر يتعلق إذن بمعركة دينية. وهذا ما عبّرت عنه الوثيقة بصياغة ختامية قاطعة ترد ثلاث مرّات في مجرى النصوص المتتالية من الصحيفة، ومرة أخرى أيضاً في ختام البنود كلها. لنستمع إليها:

«وأن اللّه على أبرّ هذا

وأن اللّه على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبرّه

وأن اللّه جارٌ لمن برّ وأتقى».

---

(٢٧) كلمة «يجير» هنا تعني الحماية. فالجوار هو عبارة عن رابطة حماية وتولٍّ. والجذر اللغوي «ج.و.ر» قديم في نطاق اللغات السامية. وهو يعني أساساً استمتاع الأجنبي بالضيافة والحماية من قبل أولئك الذين ينزل عندهم. انظر بهذا الصدد كتاب دافيد كوهين بالتعاون مع فرانسوا برون وأنطوان لوني: **قاموس الجذور اللغوية السامية أو المؤكد ورودها في اللغات السامية، مع بطاقات مقارنة لجان كونتينو** *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques, Comprenant un fichier comparatif de Jean Contineau*، منشورات بيترز، باريس ١٩٩٤، وكذلك انظر في اللغة العبرية واللغة الآرامية الجذر اللغوي «جير» gêr الوارد في التوراة، سفر «اللاويين» (١٩، ٣٣)، وسفر «التثنية» (١، ١٦)، وفي مواضع متفرقة أيضاً.

(٢٨) نجد الصيغ نفسها في القرآن: النساء المؤمنات، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وذلك ضمن السياق العام للجهاد ضد الكفار والمنافقين. انظر سورة التوبة ٧١١: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض».



اليهود

منذ مطلع الصحيفة يأتي ذكر «لليهود الذين يتبعوننا». ثم تتوضح الفكرة لاحقاً في تتمة النص. وهكذا تكتسب كلمة «أمة» دلالة إضافية جديدة تقوّي طابعها السياسي وتجعلها تتخذ معنى التحالف الاتحادي. وبالفعل، تدمج نصوص الصحيفة العديد من عشائر يهود يثرب في ميثاق الأمة. وهذه العشائر تشكل «أمة» مع المؤمنين[٢٩]. لنستمع إلى النص مرة أخرى:

«وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.

وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.

[. . .]

وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف»[٣٠]. إلخ. . .

في الواقع، إن وضعية يهود يثرب داخل التحالف الأولي تبدو ملتبسة للغاية. فمختلف العشائر اليهودية التي تتحدث عنها الوثيقة مدعوة لا بأسمائها الحقيقية، بل بروابط نسبها بالعشائر غير اليهودية. نضرب على ذلك مثلاً: يهود بني عوف، يهود بني النجار، إلخ. يُضاف إلى ذلك أن الوثيقة تبدي حذراً شديداً تجاههم. فهي تحذِّرهم بشكل متكرر وملح من أي انتهاك محتمل للميثاق. نضرب على ذلك مثلاً عبارات من قبيل: «أن البرَّ دون الإثم»، أو: «إنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته»، أو «إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته». فهذه العبارات التحذيرية تتكرر باستمرار.

---

(٢٩) طبقاً للتقسيم الذي قدّمه ر.ب.سرجنت، فإن ما يخصهم في الصحيفة يشكّل وثيقة واحدة أو عدة وثائق متمايزة من الأخريات. حول هذا الموضوع قارن مع الواقدي في «**المغازي**»، الجزء الأول، ص ١٧٦، ثم الجزء الثاني، ص ٤٥٤.

(٣٠) ثم تطول اللائحة وتتواصل طبقاً للصياغة اللغوية نفسها.



في أدبيات المغازي نلاحظ أن يهود المدينة سرعان ما سيُنظر إليهم على أنهم معادون: فهم لا يعترفون بمحمد كنبي، ثم إنه يُشتَبه أيضاً في محافظتهم على علاقات مع حلفائهم السابقين بمن فيهم القرشيون الذين بقوا في مكة وأبوا الانضمام إلى الحلف الجديد. ولهذا ستتم تصفية بعض قادتهم اغتيالاً. والواقع أن أول حرب فتح حقيقية للمسلمين تمت ضد اليهود. فقد قُتِّلوا تقتيلاً أو نُفُوا. ثم وُزِّعت أرزاقهم وأراضيهم على الفاتحين وأسرهم. وسُبِيت نساؤهم وأطفالهم. بل احتفظ محمد لنفسه بإحدى نسائهم وبنى بها وتسرّى بأخرى طبقاً للعادات المتبعة من جانب الزعماء المنتصرين.

ولكن هل اليهود الذين تتحدث عنهم كتب المغازي هم أنفسهم اليهود الذين تتحدث عنهم صحيفة يثرب؟ في أدبيات المغازي كما في أدبيات الفتوح يُصوَّر يهود المدينة على أنهم يؤلفون جزءاً من ثلاث مجموعات قبلية مسماة بأسمائها: قَيْنُقاع، وقُرَيظَة، والنَّضير. والحال أن أياً من هذه الأسماء لا يظهر في صحيفة يثرب. وبما أن كتب المغازي تلح كثيراً على دور هذه القبائل الثلاث وأهميتها داخل إطار الجغرافيا البشرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمدينة، وكذلك من منظور القوة العسكرية التي تمثلها، فإننا نكاد نتساءل عمَ إذا كان اليهود المذكورون في صحيفة يثرب هم بالفعل يهود المدينة الذين تتحدث عنهم أدبيات المغازي أو الفتوح؟ وقد شغلت هذه المسألة المؤرخين كثيراً، ولا يزالون يبحثون فيها حتى الآن.[٣١] إذاً، وفيما يخص هذه النقطة المهمة المتعلقة بوضعية اليهود في صحيفة يثرب بالمقارنة مع وضعيتهم في أدبيات المغازي، فإن أسئلة عدة تبقى مطروحة. ولكن الصعوبات لا تنحصر فقط بهذه النقطة.

---

(٣١) ابن هشام، **السيرة**، الجزء الثاني، ص ٢٣٣ وما تلاها. وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثاني، ص ٧٤ وما تلاها. والواقدي، **المغازي**، الجزء الثاني، ص ٤٩٦ وما تلاها. وانظر أيضاً بحث م.ج كيستر عن: «مجزرة بني قريظة: فتح الملف من جديد أو إعادة تفحص المسألة والخبر». بحث منشور في مجلة: دراسات القدس عن اللغة العربية والإسلام، الجزء الثامن (١٩٨٦)، ص ٦١-٩٦. (وقد استعيد البحث في: **المجتمع والدين**، مصدر آنف الذكر)، وانظر أيضاً مكسيم رودنسون في كتابه عن «**محمد**» (١٩٦١)، ص ٢٤٤-٢٤٨.



٥ ـ يثرب والمدينة

هل توجد يثرب عتيقة؟

إن اسم يثرب قديم جداً. فنحن نجده في نص بابليّ يعود إلى القرن السادس قبل الميلاد. وهذا النص عبارة عن نقوشات تتحدث عن «نابونيد»، آخر ملك بابلي. وقد عُثر عليه في حران بمنطقة وادي الرافدين العليا. ولكن لا يمكن أن نفهم من هذا النص أين كان يوجد موقع يثرب العتيقة. فقد ورد اسمها في لائحة تضم أسماء مواقع أخرى كتيماء ودِدان. وتحملنا هذه اللائحة على الاعتقاد بأن الأمر يتعلق بالأحرى بمجموعة واحات تقع في شمال شبه الجزيرة العربية، وهي المنطقة التي غزاها الملك نابونيد قبل عودته إلى وادي الرافدين لكي يبني في حران معبد الإله ـ القمر(٣٢). ولكننا لا نستطيع أن نجازف بالقول إن يثرب هذه هي عينها يثرب التي سيأتي ذكرها في بدايات الإسلام بعد اثني عشر قرناً من ذلك التاريخ(٣٣).

في الواقع، إن الفتح الإسلامي هو الذي أشهر اسم يثرب خارج الجزيرة العربية، لأنها كانت القاعدة الأولى لانطلاق الفاتحين. ولكن تحديد موقعها كان لا يخلو من صعوبة في البداية. فمثلاً، حوالى عام (٦٦٠) من تقويمنا الميلادي، كان إخباري سرياني مجهول يعيش ويكتب في خوزستان بإيران الغربية قد قال، بالاستناد إلى مرجعياته التوراتية والإنجيلية، إن اسم محلة المدينة المدعوة أيضاً يثرب اشتُقَّ من مديان (Midian)، وهو اسم الابن الرابع لإبراهيم من زوجته الثانية كتورة. وبالتالي يبدو أنه كان يموضع هذه المحلة في منطقة مديان، شمال غربي الجزيرة العربية(٣٤).

---

(٣٢) مونتغمري واط، **محمد** (١٩٨٩)، ص ٤٨٠-٤٨١، وموشي جيل: **دستور المدينة. إعادة نظر واعتبار**، وانظر مادة «سيرة» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء التاسع، ص (٦٨٨a-b).

(٣٣) أنظر مداخلة هـ. هياجنيه في «منتدى الدراسات العربية»، ٣١، بريبولس، ٢٠٠١، ص ٨١-٩٥. وقد تفضل م. أرباش وقدمها لي مشكوراً.

(٣٤) أنظر أيضاً: **موسوعة الإسلام**، الجزء الثاني، ص ٩٨٩، مادة «المدينة»، وفي الواقع، كان اسم يثرب يطلق على أماكن أو قرى أخرى في الجزيرة العربية، وقد دار بين المصنفين نقاش حول كيفية كتابة هذه الكلمة. أنظر بهذا الصدد: أبو عبيد البكري، **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، الجزء الثاني، ص ١٢٨٨، وياقوت، **معجم البلدان**، الجزء الخامس، ص ٤٢٩b، مادة يثرب، وانظر أيضاً بالفرنسية: راضي دغفوس، **اليمن الإسلامية منذ البداية وحتى مجيء عهد السلالات المستقلة**، الجزء الثاني، ص ٦٨٦، ٨٥٩ (يثرب).



وهناك إخباري سرياني آخر، وهو ثيوفيل الرهاوي (مطلع القرن الثامن الميلادي)، قد ذكر أن مدينة يثرب هي مدينة محمد ونقطة انطلاق رحلاته التجارية نحو فلسطين قبل بداية نبوته(٣٥).

ولكن يبدو أن أدبيات المغازي لا تحاول عموماً أن تفهم على أي شيء يدل اسم يثرب حقيقةً، وبشكل دقيق. والواقع أنها لا تستخدمه بشكل دارج إلا نادراً. فاسم «المدينة» يهيمن فيها على اسم «يثرب» إلى حد كبير، ويختلط به لكي يدل على المكان الذي هاجر إليه نبي الإسلام. وإنما خارج أدبيات المغازي بحصر معنى الكلمة يمكن أن نلقى لدى بعض المؤلفين اهتماماً بمعرفة ماذا كان يعني اسم «يثرب» بالضبط، وعلى أي موقع يدل داخل الجغرافيا التاريخية لتلك المنطقة التي فرض اسم المدينة نفسه عليها في نهاية المطاف . كان محمد بن زبالة (النصف الثاني من القرن الثامن) هو مؤلف دراسة وافية عن المدينة. ولكنها ضاعت ولم تصل إلينا. بيد أن مؤرخ المدينة السمهودي (م. ١٥٠٦) احتفظ لنا بشذرات منها. وهناك أيضاً بعض الإشارات عن يثرب العتيقة في دراسة أخرى وافية عن المدينة هي دراسة ابن شبَّه (م. ٨٧٦).

والحقيقة أن يثرب وأصل يهودها كانا على ما يبدو في نهاية القرن الثامن موضوعاً للنقاش أكثر مما كانا موضع اتفاق هادئ بين المؤرخين(٣٦). فقد كان السمهودي لاحظ أن طريقة كتابة هذا الاسم غير مؤكدة. فهل هي أثرب، أم أثارب، أم يثرب؟ ثم يطرح هذا السؤال: «هل هو اسم للناحية التي فيها مدينة رسول اللّه؟ أو هو اسم للمدينة نفسها، أو اسم لموضع مخصص من أرضها؟ ثم يلاحظ أخيراً قائلاً: إن في ذلك «أقوالاً»(٣٧).

---

(٣٥) أنظر النص السرياني: **التاريخ الصغير** *Chronica minora, texte syriaque*، ص ٣٨، الترجمة اللاتينية، ص ٣١، وانظر «سفر التكوين» في الكتاب المقدس، العهد القديم (٢٥،٢). وحول مدينة «مديان» أنظر **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الخامس، ص ١١٤٥-١١٤٧.

(٣٦) أنظر في كتابنا هذا القسم الأول، الفصل الثاني، الفقرة (٢) والهامش رقم (١٦).

(٣٧) موشي جيل: أصل يهود يثرب، بحث منشور في مجلة «دراسات القدس عن اللغة العربية والإسلام»، الجزء الرا بع (١٩٨٤). ص ٢١٩-٢٢٠.



العاصمة وإقليمها

طبقاً لما يقوله ابن زبالة فإن يثرب كانت «عاصمة مدن المدينة». وهو يموضعها في القطاع الشمالي الغربي لوديان المنطقة. ويقول إنه كانت توجد هناك غابات وافرة من النخيل، وإنه كان يوجد في إحدى هذه المدن المدعوة «زهوى» ثلاثمائة صائغ من اليهود(٣٨). وأما ابن شبة فيقول: [وكان بالمدينة في الجاهلية سوق بزبالة من الناحية التي تدعى يثرب](٣٩).

إذاً يمكن القول إن يثرب كانت، بشكل ما، الاسم الذي يُطلق على المجموعات السكنية المسماة القرى (هل تعني هنا المدن أم الضيع؟). وهذه المجموعات تقع في منطقة زراعية مزدهرة وواسعة نسبياً تدعى المدينة. وبالتالي فالمدينة هذه كانت بمثابة المركز أو «العاصمة» لكل هذه القرى المحيطة. وهذا يفسّر لنا بشكل جيد اسم المدينة نفسه. فهو من أصل عبراني وآرامي، وهو يعني المنطقة أو الإقليم الذي يشتمل في آن واحد على المدينة الأم وعلى القرى والأماكن المسكونة أو المحصَّنة التابعة للمدينة الأم(٤٠). وطبقاً للمصادر الإسلامية، فإن اليهود كانوا في المدينة أثناء القرون التي سبقت الإسلام الشعب الوحيد المستقر فعلاً. يقول الباحث موشي جيل: «الزراعة، الاستيطان الحضري، الملكيات، المهن الحرفية: هذه هي المفاهيم أو الحرف والأشغال التي جسَّدها اليهود وميَّزتهم عن غيرهم من البدو العرب

---

(٣٨) السمهودي، **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، منشورات القاهرة ١٩٥٥. ثم أعيد طبعه في بيروت في ثلاثة أجزاء عام ١٩٨٤ عن دار الكتب العلمية. انظر الجزء الأول من هذه الطبعة، ص ٨-٩.

(٣٩) التعبير في اللغة العربية هو التالي: أُم قرى المدينة، مع العلم أن تعبير «أُم القرى» يرد مرتين في القرآن. المرة الأولى في سورة الأنعام، الآية ٩٢، والمرة الثانية في سورة الشورى، الآية السابقة. ويقال عموماً إن «أم القرى» تعني مكة. وربما كان الأصح أنها تعني يثرب لأن يثرب واردة مرة واحدة في القرآن (٣٣، ١٣-١٤)، في حين أن كلمة مكة لا ترد إطلاقاً.
أضف إلى ذلك أن مكة لم تكن تستطيع آنذاك الافتخار بأنها تشكل عاصمة لمجموعة قرى أو تجمعات سكنية محيطة بها داخل مساحة زراعية واسعة وخصبة كما هو عليه الحال بالنسبة للمدينة (أو يثرب)، وذلك لأن الحياة الزراعية كانت مستحيلة فيها أو حواليها. أنظر بهذا الصدد مادة «مكة» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السادس، ص (١٤٢b_١٤٣a)، وانظر أيضاً كتاب مونتغمري واط عن «**محمد**» (١٩٨٩).

(٤٠) السمهودي: **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، مصدر مذكور سابقاً.



والرحّل»[٤١]. ولكن أسماء القبائل اليهودية في المصادر الإسلامية كانت هي: قريظة، قينقاع، النضير. وهي تتحدث كثيراً عن شبكة واسعة من الحصون التي كانت تمتلكها. ولكننا رأينا أن صحيفة يثرب لا تتحدث أبداً عن اليهود من خلال هذه التسميات الثلاث.

إننا لا نمتلك في الوقت الراهن أي مرجع خارجي، سواء أكان أدبياً أم أركيولوجياً أم نقوشياً، يمكن أن يساهم في تحديد سمات يثرب في العام الأول للهجرة. وفي عام ١٩٤٦ زار الرحالة الإنكليزي الموقع المفترض ليثرب القديمة في الحجاز شمال غربي المدينة الحالية ووصفه ودرسه. ثم سجل الملاحظة التالية التي لا تزال صحيحة اليوم. قال: «إن القرون الثلاثة عشر التي مرت على هذه الأماكن منذ ذلك الوقت كانت كافية لتدمير كل أثر على سطح الأرض للعمران اليهودي. وعرب اليوم لا يحبّذون أبداً الشغف بدراسة الطبقة اليهودية من تاريخ المدينة. وسوف يمضي وقت طويل قبل أن يبتدئ الرفش بالحفر في تلك الطبقة من أجل الكشف عن أسرارها المطمورة...»[٤٢].

وأما فيما يخص الشهادات النقوشية على الحضور اليهودي في المنطقة الغربية من شبه الجزيرة العربية، فإنها موجودة فيما يخص الجزء الأول من القرن الرابع، ولكن دائماً في أقصى الشمال في مناطق الهِجْر (Hegra) [التي تدعى الآن مدائن صالح]، وكذلك في منطقة تيماء. ونحن هنا الآن في الواقع في منطقة متوسطة واقعة بين الحجاز والشام، أي في أقصى الشمال بالقياس إلى المدينة الحالية[٤٣]. وأخيراً ينبغي أن نلاحظ ذلك الصمت الكامل الذي تلتزمه المصادر العبرية بصدد الطوائف اليهودية التي عاشت في مدينة حجازية سواء أكانت هي يثرب أم المدينة. فنحن لا نجد في هذه المصادر إلا إشارات خاطفة إلى أشتات يهودية أقامت في شمال شبه

---

(٤١) ابن شبة، **تاريخ المدينة**، تحقيق فهيم محمد شلتوت، مطبوعات مكة، الجزء الأول، ص ٣٠٥-٣٠٦.

(٤٢) أنظر كلمة مدينة/مدينتا: في الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر دانيال (٢، ٤٨)، وانظر أيضاً سفر عزرا (٤، ١٥).

(٤٣) موشي جيل، أصل يهود يثرب، ص ٢٠٤.



الجزيرة العربية(٤٤). وكل هذا يضع المؤرخ في موقف حرج إزاء الموقع الجغرافي للمكان نفسه حيث كانت تشكلت أمة محمد الأولى، بحسب ما تقول صحيفة يثرب التي حلّلناها آنفاً، بالمشاركة مع عدد معيَّن من العشائر اليهودية. فالمؤرخ لا يملك اليوم أية إمكانية ليقارع المصادر العربية بأي مصدر خارجي عليها، لسبب بسيط هو أن المصادر الخارجية معدومة فيما يخص هذه المسألة.

٦ ـ غرائب الحديث

هل يثرب اسم محظور؟

عندما نراجع مدونات «الحديث» نلاحظ أن الغرابة غير معدومة بخصوص كلمة «يثرب». فهي تعزو إلى محمد أقوالاً تحظر استخدام كلمة يثرب. ففي المسند لأحمد بن حنبل يُقال إن النبي قال(٤٥): «من سمَّى المدينة يثرب فليستغفر اللّه عزَّ وجلَّ، هي طابة هي طابة».

نفهم من ذلك أن استخدام كلمة «يثرب» يمثل خطيئة كما قال أحد المفسرين. أما من يعترض بأن كلمة يثرب واردة في القرآن، فالرد عليه أن هذا الاسم موضوع على لسان أحد الأعداء المجهولين للنبي ممن كانوا يتمنعون عن الدفاع عن المدينة المُهاجَمة، وأن ذلك هو سبب الحظر(٤٦).

---

(٤٤) ج.ب.فيلبي، **سائح في الجزيرة العربية** *A pilgrim in Arabia*، لندن ١٩٤٦، ص ٧٧، وقد استشهد بهذا المقطع، م.ليكر في كتابه: **المسلمون، واليهود، والوثنيون. دراسة حول المدينة في العصر الإسلامي الأول** *Muslims, Jews and pagans. Studies on Early Islamic Medina* Leyde, E.J. Brill, 1995, p(1), n.4، منشورات بريل، ليدن ١٩٩٥. ويقدم لنا السيد ليكر مخططاً للمدينة الكلاسيكية بناءً على المعلومات التي استقاها من المصادر الإسلامية. ولكن اسم يثرب وموقعها غير واردين في هذا المخطط. يضاف إلى ذلك أن المؤلف لا يتحدث عن صحيفة يثرب.

(٤٥) موشي جيل، **أصل يهود يثرب**، ص ٢٠٣-٢٠٤.

(٤٦) إسحاق بن زفي: «أصول توطن قبائل بني إسرائيل في الجزيرة العربية»، بحث منشور في مجلة «**لوميزيون**» Le Muséon، ١-٢ (١٩٦١). ص ١٥٤، وانظر أيضاً بحث المستشرق هارتويغ هرشفيلد: «مقالة عن تاريخ يهود المدينة»، منشور في مجلة الدراسات اليهودية، ٧١١ (١٨٨٣)، ص ١٦٨، وهذا البحث يتحدث عن يهود يثرب ولكن من خلال المراجع الإسلامية. وأما في اليمن فإن الحضور اليهودي مُثبَت عن طريق النقوش الأركيولوجية بدءاً من القرن الرابع الميلادي. انظر بهذا الصدد بحث كريستيان روبان المنشور في «مجلة العالم الإسلامي والمتوسط» من بين



وقد تردد صدى هذا التفسير لدى الواقدي. ففي كتاب «**المغازي**» لا يضع اسم يثرب إلا على لسان أولئك الذين يصوّرهم على أنهم خصوم النبي، أو لا يستخدمه إلا عندما يدور الكلام عنهم. وهؤلاء الخصوم هم القرشيون في مكة، ولكن بالأخص اليهود.

هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإن نَقَلَة «الحديث» يتساءلون إلى ما لا نهاية عن معنى كلمة «طاب» أو «طابة» أو «طَيْبَة» التي يُعتقد بأن محمداً فضلها كاسم لمدينته أو أطلقها عليها بعد عودته من غزوة كبيرة نحو الشمال ضد الحلفاء العرب للبيزنطيين. ولا ريب أن الجذر اللغوي العربي «ط ي ب» يتضمن معنى الرضى والعذوبة. وهذا ما قد يفسر لنا إطلاق هذه التسمية التحسينية على مدينة النبي لتصبح «طَيْبَة» أو «طيِّبة» بدلاً من يثرب. ولكن لماذا استخدام صيغة لغوية أخرى غريبة الشكل من مثل «طاب» أو «طابة»؟

لا أحد يفسِّر هذه المسألة تفسيراً حقيقياً، بل يكتفون بنقل صياغتها اللغوية المتنوعة(٤٧). وكل هذا يسهم كثيراً في إثارة نوع من البلبلة حول اسم يثرب وموقعها(٤٨).

الدرس المستوعب بخصوص الهجرة

بصرف النظر عن صحيفة يثرب التي حللنا محاورها الأساسية، فإننا نجازف بألا نعرف أبداً بشكل موثوق نوعية الظروف الحقيقية لإقامة محمد في يثرب. فكتب السيرة النبوية التبجيلية كانت قد قدمت جواباً عن هذا السؤال من خلال حكايات مشوبة بالرموز. وسوف أقدم عنها هنا لمحة سريعة مستخدماً اسم «المدينة» كما يفعل عموماً مؤلفو هذه الحكايات.

= أبحاث أخرى كان قد أشرف عليها كلها. البحث يتخذ العنوان التالي: «الجزيرة العربية القديمة من كربئيل إلى محمد. معطيات جديدة عن تاريخ العرب بفضل النقوش». المجلة المذكورة آنفاً، العدد رقم ٦١ (١٩٩١/٣) ص١٤٤-١٤٧. ولكن المصادر الأدبية اليهودية لا تتحدث البتة عن هذه النقوش.

(٤٧) ابن حنبل، **المسند**، الجزء الرابع، ٧. ٢٨٥.

(٤٨) السمهودي: **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، الجزء الأول، ص ١٥. وهناك تفسيرات أخرى ذات طبيعة اشتقاقية يقدمها علماء اللغة. انظر القرآن، سورة الأحزاب، الآية الثالثة عشرة.



طبقاً لأقوال هؤلاء المصنفين فإن محمداً كان مضطهداً من قبل أهل قبيلته الخاصة: أي قريش في مكة، مثله في ذلك مثل العديد من الأنبياء الذين جاؤوا قبله(٤٩). فالقرشيون لم يقبلوا بالخضوع للّه الواحد، بل فضلوا عليه أصنامهم ومعبوداتهم القديمة المتوارثة أباً عن جد. ولذلك هرب محمد مع مجموعة صغيرة من الناس الذين يؤمنون بصحة دعوته، وخرج بشكل شبه سري من مكة باتجاه المدينة التي استطاع أن يصل إليها بعد أن تخلّص من ملاحقة أعدائه بمعجزة.

وقدوم محمد إلى المدينة كان قد حُضِّر له سابقاً، وذلك لأن بعض العشائر العربية المستقرة في الواحة كانوا قد صدقوا دعوته. وقد كان عددهم سبعين شخصاً، تماماً كعدد أتباع يسوع. وكذلك كان ممثلوهم اثني عشر شخصاً، تماماً كالاثني عشر الذين مثَّلوا أسباط إسرائيل لدى موسى، وكالاثني عشر من حواريِّي يسوع. وكانوا قد قدَّموا له الولاء في مكان يدعى العقبة، غير بعيد عن مكة، أثناء حجِّهم إلى المعبد التقليدي لمكة. وقد أقسموا له اليمين بأن يؤازروه بكل تصميم ضد أعدائه. وكانت هذه العشائر هي التي استقبلت محمداً وأصحابه القرشيين الفارين معه: أي المهاجرين. وعندئذ دعيت عشائر المدينة بالأنصار، تماماً كما سيدعى حواريو يسوع في القرآن بأنصار اللّه(٥٠).

حديث موصوف بالغريب

بيد أن المأثورات الإسلامية عن المدينة، بوصفها دار الهجرة، تخبئ لنا بعض المفاجآت. نضرب على ذلك مثلاً القول المعزوّ إلى محمد والذي يرد، على الأقل،

---

(٤٩) ابن شبة، **تاريخ المدينة**، الجزء الأول، ص ١٦٣-١٦٥ و«طاب» هي محلة تقع في البحرين، أي في الجزء الشرقي من الجزيرة العربية، وأما «طابة» فهي منتجع لقبيلة طيء في الجزء المركزي من الجزيرة العربية. أنظر بهذا الصدد ياقوت، **معجم البلدان**، الجزء الرابع، ص (4a، 3a). وأما فيما يخص طَيْبة أو طيِّبة فهي الاسم الذي يُطلق على مواضع عديدة في فلسطين. انظر بهذا الصدد: ف.م.آبيل، **جغرافية فلسطين** (*Géographie de la Palestine, Gabalda, II (1938)*، وانظر بشكل خاص الفهرس: ومادة Taiyibé.

(٥٠) باتريسيا كرون والباحث ميكائيل كوك: **الهاجرية، كيفية تشكيل العالم الإسلامي**، ص ٢٤-٢٥، وص ١٧٤، وهامش رقم (٣٧). ويوحي هذان الباحثان بإمكانية موضعة يثرب في شمال الجزيرة العربية وذلك بناء على ربطها «بمديان» من قبل إخباريات خوزستان (-٦٦٠م) المُستشهَد بها آنفاً.



في كتابين من كتب الحديث. لنستمع إلى الحديث أولاً:

«. . . عن جرير بن عبد اللّه عن النبي قال: إن اللّه أوحى إليّ: أيّ هؤلاء الثلاثة نزلت فهي دار هجرتك: المدينة أو البحرين أو قنّسرين»[٥١].

ثم إن أحد المختصين بعلم الحديث في القرن العاشر الميلادي يستشهد بهذا الحديث ويضيف إليه التعليق التالي: «قال أهل العلم ثم عزم له على المدينة فأمر أصحابه بالهجرة إليها»[٥٢].

ونفهم من ذلك أنه، بموازاة ما استقر عليه الرأي، قد راجت أحاديث أخرى حاولت أن تعطي الأولوية لأماكن أخرى غير «المدينة» بصفتها داراً للهجرة. وربما تكون مرت فترة قبل أن يعرف أحد ما الذي حصل بالضبط. مهما يكن من أمر فإن هذا الحديث أثار التساؤلات. ولكن العديد من علماء الحديث رموا الخبر في خانة الأحاديث المدعوة «بالضعيفة»، أي التي لا تعتبر، لسبب أو لآخر، «صحيحة» أو «حسنة» في مضمونها أو في صفة رواتها. ولكن على الرغم من ذلك انعقد نوع من إجماع: فقد تُوصِّل أخيراً إلى القول بأن الخبر يمكن أن يكون صحيحاً أو يمكن أن يُصنَّف في خانة الأحاديث الصحيحة، ولكن الغريبة، (صحيح غريب)، وبالتالي المقبولة[٥٣].

وأياً يكن أمر هذه المناقشات التي دارت بين كتبة الحديث، فإن الحديث المعنيّ ـ وهو ليس وحيداً في نوعه ـ ليس غريباً إلا بالقياس إلى ما استقر عليه الرأي من أن النبي كان مضطهداً، ولذلك بحث عن ملاذ يلجأ إليه في مكان قريب نسبياً يمكنه أن

---

(٥١) أنظر إنجيل متى (١٣، ٥٧): «فقال لهم يسوع: لا يُزدرَى نبيٌّ إلا في وطنه وبيته». وقد وردت العبارة ذاتها مع تغيير بسيط في إنجيل مرقس (٦، ٨): «فقال لهم يسوع: لا يُزدرى نبي إلا في وطنه وأقاربه وبيته». وانظر أيضاً إنجيل لوقا (٤، ٢٤).

(٥٢) **القرآن**، آل عمران، الآية الثانية والخمسون: «فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري إلى اللّه قال الحواريون نحن أنصار اللّه آمنا باللّه وأشهد بأنا مسلمون». وانظر أيضاً السورة ٦١، الآية ١٤، ونلاحظ أن كلمة «المهاجرون» لا تظهر إلا مرة واحدة في صحيفة يثرب، وذلك في المقدمة التمهيدية، وأما كلمة «الأنصار» فلم تذكر في أي مقطع من المقاطع العديدة التي تتألف منها هذه الصحيفة، ولا كذلك كلمة «هجرة» أو «الهجرة».

(٥٣) الترمذي: **الجامع الصحيح**، المناقب، باب في فضل المدينة (الجزء الخامس، ص ٧٢١، رقم ٣٩٢٣). والطبراني، **المعجم الكبير**، الجزء الثاني، ص ٣٣٩ (رقم ٢٤١٧).



يواصل منه نضاله. ولكن خلافاً لهذا الرأي الشائع، فإن الحديث المعني ينمّ عن أنه حصل خلال بعض الوقت بعض التردد بين ثلاثة أماكن يمكنها أن تكون «داراً للهجرة» هي: البحرين الواقعة في المنطقة الشرقية من الجزيرة العربية، وقنّسرين الواقعة في صحراء سوريا على مسافة مسيرة يوم جنوب حلب، والمدينة الواقعة في الحجاز وهي التي وقع عليها الاختيار أخيراً. ولم يكن الأمر يتعلق باختيار ملجأ وملاذ، بقدر ما كان يتعلق باختيار قاعدة لوجستية للعمليات العسكرية.

في الواقع، إن تحديد الأماكن التي جرت المقارنة بينها لتكون هي هذه القاعدة لا يخلو من الأهمية. فالبحرين في بدايات الإسلام ليست هي البحرين اليوم. ولم تكن محصورة بالأرخبيل والإمارة التي تحمل هذا الاسم حالياً. بل كانت، على الأرض اليابسة، تشمل كل المنطقة الساحلية الممتدة على طول الخليج الفارسي. وكانت توجد فيها واحة قطيف المهمة وسوق «هَجَر» التي كان يؤمُّها العرب آنذاك. وكانت البحرين قد غُزيت في العقود الأخيرة من القرن السادس الميلادي من قبل لخميي الحيرة، حلفاء الفرس، وعشية ظهور الإسلام كانت تحت إدارة الفرس. وبالإضافة إلى جماعات أخرى، كان يسكنها آنذاك التحالف القبلي لعبد القيس الذين تخلع عليهم المأثورات الإسلامية بعض الأهمية بسبب العلاقات الودية التي عقدها بعض زعمائهم مع محمد ومع خليفته أبي بكر. ويُقال إن محمداً بعث بأحد رسله إلى البحرين لاستطلاع الأمور. فالمنطقة لم تكن خالية من بعض الإمكانيات الاستراتيجية. فقد كانت تنفتح مباشرة نحو الشمال باتجاه فارس المرشحة لاحقاً للفتح. وبالفعل، من البحرين انطلقت السرايا الأولى لفتح بلاد الفرس. وبالتالي فإن البحرين كانت أرض هجرة هذه السرايا[٥٤].

أما قنّسرين («خلقيس» بالنسبة للبيزنطيين) فتقع في سوريا على مبعدة مسيرة يوم جنوب حلب. وكانت عبارة عن مفترق طرق مهم على التخوم السورية باتجاه المجال العربي. كانت أرضاً يتنافس عليها الروم والفرس، وتحت رعايتهما كان يتنافس عليها الغساسنة واللخميون. وقد انتصر فيها الغساسنة عام ٥٥٤م[٥٥].

---

(٥٤) البيهقي، **دلائل النبوة**، الجزء الثاني، ص ٤٥٨.
(٥٥) الطبراني، مصدر مذكور آنفاً، الهوامش.



فوقعت بالتالي تحت حكمهم. وسوف يفتح قنّسرين عرب محمد بُعْيَد انتصارهم في موقعة اليرموك في فلسطين. وفي عهد الأمويين الأوائل سوف تصبح قاعدة عسكرية مهمة هي «جُنْد قنسرين»(٥٦). لنلاحظ أيضاً أن هناك أسطورة تربط بين قنسرين والنبي العربي صالح، نبي الناقة الذي سبق محمداً، والذي تروى عنه عدة قصص في القرآن. ويُقال إنه يوجد قبر لصالح في قنسرين، وإنه لا تزال توجد فيها آثار أخفاف ناقته(٥٧). وعلى هذا النحو تتضافر الأسطورة النبوية مع المعطيات اللوجستية.

وأما فيما يخص المدينة فقد كانت قاعدة لانطلاق الفتوحات التي ابتدأت بأراضي اليهود. والدليل على ذلك أن البلاذري، بعد أن كتب مقدمة تمهيدية عن الهجرة، يبتدئ كتابه «**فتوح البلدان**» بالتحدث عن فتح أراضي القبائل اليهودية وتقسيمها على الفاتحين: أراضي يهود المدينة أولاً، ثم بالصعود التدريجي: خيبر، وفدك، وأخيراً تيماء ووادي القرى(٥٨). وبعدئذ استسلمت مكة، ثم فتحت الطائف والقرى المجاورة، وذلك بانتظار أولى الغارات على الأراضي الواقعة مباشرة تحت سيطرة الحلفاء العرب لبيزنطة. والواقع أن ترتيب كتاب البلاذري عن الفتوح يبدو وكأنه يخضع لمنطق مغاير تماماً لمنطق كتب المغازي: إنه منطق الفتوحات المُبَرْمَجة. وأما كتب المغازي فإنها تموضع المجابهة مع القبائل اليهودية الكبرى الثلاث في المدينة ضمن سياق معين لا يفعل فيه النبي سوى أن يرد الفعل على خيانة اليهود المشتبه في تعاونهم مع أعدائه المكيين.

والحصيلة أن كل واحدة من مناطق الفتح الأولى الكبرى يمكنها أن تدّعي شرف كونها، على الأقل في فكر النبي الملهم، إحدى «دور الهجرة» الأولى كقاعدة لوجستية من أجل فتوحات أخرى قادمة تتم في سبيل اللّه.

---

(٥٦) ابن حبيب، **كتاب المحبَّر**، ص ٢٦٥، وانظر أيضاً: **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السابع، ص ٦٧١a. مادة «المشكَّر» Al-Mushakkar، وانظر أيضاً في الموسوعة نفسها، الجزء الأول، مادة «بحرين»، ص ٩٧٠a-٩٧١a. وفي الجزء نفسه انظر مادة «عبد القيس» ص ٧٤b-٧٦b، وحول فتح فارس انظر كتاب مارتن هندس: **دراسات في التاريخ الإسلامي المبكر**، الفصل الثامن.

(٥٧) عرفان شهيد: **بيزنطة والعرب في القرن السادس**، ص ٢٥١.

(٥٨) **الموسوعة الإسلامية**، مادة قنّسرين، الجزء الخامس، ص ١٢٨-١٢٦b.



الهجرة كما يراها أحد مؤلفي الفرس

أما أن الهجرة كانت متصوَّرة أساساً على أنها انخراط في معارك الفتوحات، فهذا ما يترجع له صدى خافت حتى في القرن العاشر الميلادي. وهو آتٍ من كاتب حوليات فارسي الأصل، وهذا شيء له أهميته. ففي كتابه «**تاريخ سنيّ ملوك الأرض والأنبياء**» المكتوب مباشرة بالعربية، يخلع حمزة الأصفهاني العنوان التالي على الفصل الذي يدخلنا إلى قصة فتح بلاد الفرس: «جُمَل من آثار مبدأ الهجرة ظهرت بعد موت النبي». وهذا الفصل موجود في الجزء من الكتاب الذي يحمل العنوان التالي: «تاريخ قريش، ملوك عرب الإسلام»، باعتبار أن أول هؤلاء الملوك كان محمد النبي.

إن الهجرة تهمّ حمزة أولاً بصفتها نظاماً لحساب تواريخ الزمن بدءاً من إقامة محمد في المدينة. ولكنه لا يتحدث لنا البتة عن الظروف الخاصة بنقطة البداية هذه. وفي الفترة الأولى من هذا النظام الزمني المتسلسل، لا يتحدث، من بين المغازي، إلا عن فتح بلاد فارس. فالمدينة لم تكن إلا نقطة الانطلاق لزمن الهجرة. ولكن هذا الزمن مُتصوَّر بمعنى موسَّع. وبالنسبة لحمزة فإن الحدث الرئيسي في الهجرة هو فتح بلاده من قبل عرب الإسلام، وهو الفتح الذي تمّ بعد أربع سنوات من موت محمد[٥٩].

٧ ـ أهرب أم تسوية سياسية؟

حكايات خاصة عن الهجرة

تبقى أمامنا حقيقة واقعة ألا وهي: اختيار يثرب «كدار للهجرة» بالنسبة لمحمد. هنا أيضاً نلاحظ أن المأثورات الإسلامية تحتفظ لنا ببعض المفاجآت التي من شأنها أن تعدّل بصورة محسوسة من الرواية الشائعة المتعلقة بأحداث الهجرة. فهذه المأثورات تؤكد لنا حدسنا بأن الروايات المتعلقة بالهجرة ظلّت لفترة طويلة مترددة وغير محسومة. فطبقاً لما تقوله لنا روايات خاصة ثلاث، فإن رحيل محمد وأصحابه إلى يثرب كان نتيجة تسوية دبلوماسية. وأطول هذه الروايات تفيدنا بأن قرشيّي مكة

---

(٥٩) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الرابع، ص ٤٠٤b ـ ٤٠٣a مادة «قنسرين».



من أقرباء محمد، ثم أنصاره في يثرب من الأوس والخزرج، كانوا يتنافسون: فكل طرف يريد أن يبقى محمد عنده. فالقرشيون كانوا يحتجّون بأواصر القربى التي تربطهم به والتي تجعلهم أولى به من غيرهم. وأما أنصاره في يثرب فكانوا يحتجون بانتسابهم الراسخ لشرع النبي الذي يبدو أن القرشيين كانوا يتنكرون له. وفي نهاية المطاف تنازل أعيان قريش عن موقفهم، بمن فيهم أولئك الذين يصوَّرون في العادة على أنهم أعداؤه الألداء كأبي سفيان وعمرو بن العاص. لقد تنازلوا لكي يتحاشوا اندلاع صراع عنيف مع قبائل يثرب.

وهكذا يُسمح لمحمد بأن يهاجر مع أصحابه للاستقرار في يثرب. وقد تم الاتفاق على إعطائهم كل ضمانات الأمان والمحافظة على سلامتهم، ولكن بشرط ألا يسافروا من مكة إلا في وقت متأخر قليلاً، أي خلال فترة معقولة تتراوح بين ثلاثة وأربعة أشهر. وهذا ما يتيح للقرشيين ألا يفقدوا ماء الوجه. ويُقال إن محمداً قبل بالتسوية، ثم قَبلت بها عشائر يثرب على سبيل الطاعة له. وهذه الروايات الخاصة، التي نقلها بشيء من الاختلاف ثلاثة مؤلفين قدماء، لا يستبعد كما يقول المستشرق م. ليكر أن تكون «قد حُذِفت من الأدبيات الرسمية للسيرة النبوية. لماذا؟ لأن هذه الأدبيات تفضل التحدث عن نبي مضطهد ومُهان على أن تقول بأن طريق المدينة كان معبَّداً أمامه من جراء تسوية سياسية»[(٦٠)].

والواقع أن عداء قرشيي مكة الجذري لمحمد كما تتحدث عنه الأدبيات الرسمية للسيرة النبوية لا يظهر في صحيفة يثرب. فالقرشيون الرافضون لدعوته لا يظهرون فيها إلا مرة واحدة وفي ختام الرواية المنقولة في سيرة ابن هشام، ولكن في مقطع غير محقَّق وربما مقحم على النص يرد القول بالحرف الواحد: «وإنه لا تُجَارُ قريش ولا من نصرها وأن بينهم النصر على من دَهِم يثرب».

هذا الشرط غير موجود في الرواية التي نقلها أبو عبيد، وهي الرواية التي تحترم أكثر من غيرها تواصلية نص الصحيفة من ناحية الموضوع كما من ناحية الأسلوب. يُضاف إلى ذلك أنه لا يرد أي ذكر لمكة على مدى نص هذه الرواية، أياً يكن السياق التاريخي الذي يمكن أن نحدس به فيما يخص كل واحد من المقاطع التي تشكله.

---

(٦٠) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٧-٤٠.



وبالتالي فلا شيء يعطينا الانطباع بأن قرشيّي مكة، على الأقل في البداية، كانوا يشكلون العدو الأول بالنسبة لتحالف يثرب.

حرب خنادق

يقول البند المشترك بين الروايتين للمقطع نفسه: «وأن بينهم النصر على من دَهِمَ يثرب».

لقد حاول بعضهم تفسير الإشارة إلى هذا الهجوم المحتمل على يثرب باللجوء إلى مرويات الواقدي في كتابه عن «**المغازي**». وافترضوا أن النص يلمّح إلى المعركة المدعوة بمعركة «الخندق» التي يُعتقد بأنها جرت في السنة الرابعة أو الخامسة للهجرة [٦٢٦ أو ٦٢٧ على مسافة سنة كاملة بينهما]. وبالفعل، وطبقاً لكتاب «**المغازي**»، فإن المدينة قد هُوجمت وحُوصرت من قبل القرشيين المكيين وحلفائهم من القبائل البدوية. ولكن حفر خندق يحمي المدينة هو الذي أفشل الهجوم. وأما البنود التي تتلو والتي تتحدث عن التفاوض من أجل السلام، فيُعتقد، طبقاً للواقدي أيضاً، أنها تلمح إلى الهدنة المعقودة من قبل محمد مع يهود قريظة في المدينة لكي يبقوا على الحياد في الصراع. ويبدو واضحاً أن الواقدي كان يعرف نص الصحيفة الموجود في «**السيرة**»، وهو يفسره على طريقته الخاصة[٦١]. لماذا نقول إنه يفسره على طريقته الخاصة؟ لأن بني قريظة لا يرد لهم أي ذكر في صحيفة يثرب.

إذا لم نقم اعتباراً للتلميح إلى قريش، وإذا ما اعتبرنا هذا التلميح مُقحماً على النص، فإن صحيفة يثرب لا تعود تتطلب مثل هذا «الإخراج»، إذا جاز التعبير. بل إنها تنقضه بصدد نقطة مهمة، وهي أن الهجوم المحتمل على يثرب، كما تشير إليه الصحيفة، هو هجوم «داهم». فالكلمة العربية «دهم» تعني «المفاجأة على نحو غير متوقع» ولا تعني «الخيانة/الغدر» (Treacherous) كما يقول المستشرق سرجنت (Serjeant). ولكن المفاجأة أو المباغتة صفة لا تنطبق على المعركة المدعوة بمعركة «الخندق» كما رووها لنا.

فطبقاً لروايات كتب المغازي، وبخاصة كتاب الواقدي، فإن عدوان القرشيين

---

(٦١) حمزة بن الحسن الأصفهاني، **تواريخ**، ص ١٤١، ثم ص ١٥١-١٥٣.



على المدينة أثناء هذه المعركة لم يكن مفاجئاً على الإطلاق، وإنما هو شيء تَمَّ تحضيره والإعداد له لفترة طويلة من كلا الطرفين. ويقال إن المكيين وحلفاءهم من البدو كان يبلغ تعدادهم عشرة آلاف رجل بقيادة أبي سفيان وموزعين على ثلاثة جيوش. وتذكر الروايات بالتفصيل عدد الوحدات العسكرية الخاصة بكل قبيلة بدوية، والملتحقة بالأربعة آلاف من القرشيين وحلفائهم. كما تحدد مواقع معسكراتها بكل دقة. ويُقال إن محمداً كان قد أُعلم بقيام المهاجمين قبل ستة أيام على الأقل من حصوله. وهذا ما أتاح له الوقت الكافي لحفر الخندق الواقي. ويُقال أيضاً إن حصار المدينة من قِبل أبي سفيان وقواته استمر خمسة عشر يوماً. وتُقال أشياء أخرى، إلخ. . . وبالتالي، هناك فرق واضح بين رواية صحيفة يثرب للأحداث ورواية كتب المغازي. فالصحيفة تتحدث عن هجوم محتمل على سبيل المداهمة. أما كتب المغازي فتعرض لنا هذه الوقعة في نهاية المطاف وكأنها عملية استراتيجية ذات أبعاد ضخمة، أعدّ لها كل طرف سلفاً، وانتهت «بحرب خنادق»[٦٢].

بالمقابل، وبخصوص احتمال وقوع هجوم مفاجئ على يثرب كما يرد في ذلك المقطع الذي يهمنا الآن من الصحيفة، فإنه إذا كان المعتدي المحتمل غير محدد بالاسم، فإننا نمتلك بعض الأصداء في مصادر أخرى عن غارات كان الغساسنة يشنّونها من وقت لآخر على شمال الحجاز، وقد تصل حتى خيبر على الأقل. وكنت نوهت سابقاً بأن يثرب خافت في زمن محمد من غارات مفاجئة من جانبهم[٦٣]. وبالتالي، بعد أن نحرر النص من البند الأول المقحم عليه، فإن البند الثاني منه يمكن أن يجد في هذه الغارات تفسيراً أكثر ملاءمة من الموقعة المدعوة بموقعة الخندق.

---

(٦٢) أنظر بحث م. ليكر: هل عقدت قريش معاهدة مع الأنصار قبل الهجرة؟ ص ١٦٦-١٦٧، المنشور في كتاب جماعي بإشراف موتزكي: **سيرة محمد. مشكلة المصادر**، وقد ترجم المؤلف النصوص العربية للروايات الثلاث داخل متن المقالة، وهي موجودة في ملحقها. ونجد أصداء لتسويات مشابهة بين القرشيين وأهل يثرب في أدبيات «المغازي» المعهودة. ولكنها مُمَوْضَعة في وقت متأخر أكثر بكثير داخل مجرى المسيرة العامة لمحمد.

(٦٣) الواقدي، **المغازي**، الجزء الثاني، ص ٤٤٠ وما تلاها. وانظر بشكل خاص ص ٤٥٤ في الخاتمة. وانظر أيضاً بحث ر.ب. سرجنت: **السُنَّة الجامعة**، ص ٣٦-٣٧.



وهذه مجرد فرضية أفترضها، ولكنها أكثر توافقاً مع نص صحيفة يثرب من تلك الحكاية الجميلة التي يرويها الواقدي عن «غزوة الخندق». وعندئذ يمكن لسكوت صحيفة يثرب عن القرشيين الرافضين للدعوة الجديدة أن يتفق والنصوص المشار إليها آنفاً بخصوص التسوية السياسية التي عبَّدت الطريق أمام محمد لكي يهاجر إلى المدينة. فكبار أعيان قريش، وبخاصة أبو سفيان، كانوا بدون شك رجال سياسة لا يقلون وعياً عن ابن عمومتهم محمد بفائدة التسوية، وأحياناً بضرورتها. وقد كان الرهان بالنسبة إليهم هو توطيد سلطتهم. ومحمد، ما دام قرشياً، لا يمكنه أن يستهين بذلك. وما تلاحق من أحداث فيما بعد هو بمنزلة مؤشر إلى ذلك. فالقرشيون، أمام المعطى السياسي الجديد الذي مثّله تحالف يثرب، انتهى بهم الأمر إلى الانضمام إليه بعد مفاوضات صعبة. وعندئذ استطاع أنصار محمد أن يدخلوا مكة بدون ضربة سيف واحدة.

٨ ـ ابن خلدون والأسس الإسلامية للسلطة

بعد مرور سبعة قرون على صحيفة يثرب، حاول المؤرخ المغاربي ابن خلدون تحليل أصل السلطة والعوامل الاجتماعية التي تؤدي إلى ولادة السلالات والدول[٦٤]. ويحمل أحد فصول مقدمة ابن خلدون العنوان التالي: «في أن العرب لا يحصل لهم المُلْك إلا بصبغة دينية من نبوّة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة». وفيه يقول المؤلف متابعاً فكرته: «والسبب في ذلك أنهم لخُلُق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمَّة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكِبر والمنافسة منهم، فسهل قيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المُذهِب للغلظة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الوليّ الذي يبعثهم على القيام بأمر اللّه، ويُذهِب عنهم مذمومات

---

(٦٤) الواقدي، **المغازي**، الجزء الثاني، ص ٤٤٠ وما تلاها، ومونتغمري واط: **محمد** (١٩٨٩)، ص ٢٦١ وما تلاها، و**موسوعة الإسلام**، الجزء الرابع، مادة «الخندق»، ص (1052b)، وقارن ذلك بما سيرد لاحقاً في القسم الثالث، الفصل السادس من كتابنا هذا، الفقرة رقم (٣).



الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلّف كلمتهم لإظهار الحق، تمَّ اجتماعهم وحصل لهم التغلُّب والملك»[٦٥].

هذا التحليل، الذي يبدو أنه يعكس جيداً روح صحيفة يثرب، كان ابن خلدون قد حدس به بعد أن تعرف إلى بدايات الإسلام من خلال القصص التي نقلها ابن إسحاق، والتي يدعوها ابن خلدون بالسِّيَر. وهذا ما يتبدى لنا في أقواله عن ابن إسحاق عندما يذكره. وعلى هذا النحو يكرس فصلاً آخر في المقدمة للتحدث عن كيفية التثبيت الأولي للسلطة السياسية في قبيلة القرشيين. فهؤلاء، كما يقدر ابن خلدون، كانوا يستطيعون أولاً أن يحتجوا بقرابتهم للنبي («وُصْلة النبي»). ولكن هناك سبباً آخر أيضاً. فمن بين جميع العرب كانت الناس تخضع لهم بسبب مقدرتهم على التغلب والهيمنة. ثم يختتم ابن خلدون كلامه قائلاً: «وقد ذكر ذلك ابن إسحاق في كتاب السير وغيره»[٦٦].

والواقع أنه بدءاً من محمد وطوال قرون عديدة، كان القرشيون هم الممسكين بزمام السلطة السياسية. وبحسب رأي ابن خلدون فإن القواعد الاجتماعية لسلطتهم كانت: القرابة مع النبي، والعصبية، والقدرة على التغلب. وقد وجد المؤرخ المغاربي هنا برهاناً إضافياً يثبت صحة نظريته العامة عن السلطة. فالسلطة، بحسب رأيه، تعتمد أساساً على قوة «العصبية»: أي على التضامن الداخلي لأعضاء الجماعة بحكم القرابة المشتركة القادرة على فرض نفسها على الآخرين. والواقع الذي لا سبيل إلى المماراة فيه هو أن جميع قادة الفتوح الكبار كانوا من قريش.

وبعدئذ يمدّد ابن خلدون تحليله لكي يشمل الجانب الإسلامي الصرف من سلطة الخلافة. وقد فعل ذلك في فصل يحمل العنوان التالي: «في شرح اسم البابا والبطرك في الملّة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود». ونلاحظ أن تفسيره لذلك يعتمد على التصور المتشكِّل في الإسلام (انطلاقاً من تجربة الصدر الأول) عن كونية الرسالة الدينية[٦٧] كما كان محمد عبَّر عنها في الحديث الذي ذكرناه سابقاً: «أُمرت أن

---

(٦٥) أنظر من هذا الكتاب القسم الأول، الفصل الثاني، الفقرة رقم (٥) والهامشين (٤٦ و٤٧).

(٦٦) ابن خلدون، **المقدمة**، الجزء الثاني، الفصل رقم (٢٧)، ص ٢٦٦.

(٦٧) المصدر نفسه، الجزء الثالث، الفصل رقم (٢٦)، ص ٣٤٥-٣٤٦.



أقاتل الناس حتى يقولوا «لا إلّه إلا اللّه». يقول ابن خلدون: «والملّة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً، اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً. وأما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا في المدافعة فقط، فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة المُلْك، وإنما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع لما قدمناه، لأنهم غير مكلَّفين بالتغلُّب على الأمم كما في الملة الإسلامية، وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم»[٦٨].

كيف يمكن لابن خلدون أن يقول مثل هذا الكلام وهو يعرف جيداً الإسبان؟ فقد كان سفيراً لملك غرناطة المسلم لدى ملك قشتالة المدعو بطرس القاسي. وكان معاصراً لحملة استرجاع الأندلس. ولم يكن يجهل شيئاً عن جهود البابوية من أجل حثّ الملوك النصارى على استرجاعها عن طريق توحيد صفوفهم وإنهاء انقساماتهم. وهي دعوات كانت تتكرر باستمرار على لسان البابا. ولكن ابن خلدون لا يأخذ كل ذلك بعين الاعتبار في تحليله. فما السبب يا ترى؟ ربما كان قد فهم أن هذه الحالة، بالنسبة للمؤسسة الدينية المسيحية، لا علاقة لها بمبدأ أصلي، بل تعبِّر عن ظرف طارئ خاص يعرّفه بأنه جهاد دفاعي[٦٩]. بالمقابل، إنه يعتبر أن الأمر مختلف تماماً فيما يخص الإسلام، نظراً إلى ارتكاز أصلي للسلطة السياسية على «دعوة عامة» تفرض الجهاد بغية فتح العالم «طوعاً أو كرهاً» كما يقول حرفياً. وقد كانت صحيفة يثرب أول تعبير عن ذلك. ثم حصل التوسع اللاحق من خلال الخلافة الكونية، وهو ما أخذ في نظر ابن خلدون صفة النموذج المكتمل الناجز.

---

(٦٨) وهذا يعني حرفياً كونية الدعوة، أو بحسب لغة ابن خلدون: «عموم الدعوة»، أي أنها موجهة لكل البشر.

(٦٩) فيما يخص استرجاع الأندلس لا يندر أن تعبّر الكتب التاريخية العربية الأندلسية عن وعي مؤلفيها بأن الملوك الأسبان إنما كانوا يسترجعون أراضي سلبها منهم في الماضي الفاتحون العرب والبربر. هذا ما نجده مثلاً لدى عبد اللّه بن بلْغين، الملك البربري السابق لغرناطة (١٠٧٣-١٠٩٠)، الذي كان المرابطون قد خلعوه عن عرشه. فهو يعبّر عن مشاعره في مذكراته السياسية المعنونة «التبيان». ومثيل ذلك نجده لدى ابن الخطيب، وزير مملكة غرناطة في القرن الرابع عشر والمؤرخ في آن معاً، وقد كان معاصراً لابن خلدون وصديقاً له.



الفصل الثاني

«سيف الله المسلول»

طبقاً لأدبيات «المغازي» فإن الفعالية العسكرية لمحمد وحلفه كانت مصحوبة بفعالية دبلوماسية يصفها المؤلفون القدامى بأنها مكثفة للغاية.

يفرد ابن سعد، في خاتمة الجزء الذي يخصصه من «**طبقاته**» لسيرة محمد، فصلاً كاملاً للاستشهاد الحرفي بسلسلة من الرسائل التي يُقال إن محمداً قد أرسلها في جميع الجهات إلى سائر الملوك والأعيان السياسيين والدينيين والقبليين السائدين في عصره في منطقة الشرق الأدنى بدءاً من السنة السابعة للهجرة (٦٢٨م). ويُقال إن هذه المراسلات كانت وجهت على التوالي إلى الامبراطور البيزنطي، فالفارسي، فالبطريرك المسيحي للإسكندرية، فملكين متتاليين من ملوك الغساسنة، فمطران واحة نجران شمال اليمن، ثم إلى جذام شرقي الأردن، إلخ. . . وكلها دعت إلى اعتناق الإسلام أو الخضوع لشريعته. ثم تتنوع الرسائل فيما بعد وتتشعب. فالرسائل الموقعة من قبل النبي شخصياً ومن قبل الشهود أيضاً أُرسلت إلى أعيان العشائر والقبائل العربية من الجنوب إلى الشمال، ومن الشرق إلى الغرب، لتدعوهم إلى الإسلام، ولتفرض فرضاً تسوية لمشكلات تمليك الأرض وتوزيعها[١].

أما الفصل التالي من «**الطبقات الكبرى**» فيتضمن خلاصة لهذه الفعالية الدبلوماسية. فالمصنف يسوق فيه قائمة إحصائية بأسماء جميع الوفود القبلية التي قدمت من كل الأنحاء بدءاً من العام التاسع للهجرة (٦٣٠م) لكي تتفاوض على

---

(١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الأول، ص ٢٥٨-٢٩١.



تقديم الولاء لسلطة محمد، مرفقاً كل اسم وفد بحكاية تجميلية. وتضم القائمة ما لا يقل عن أسماء سبعين وفداً، بما فيها اسم وفد يضم مجموعة صغيرة من الغساسنة الذين جاؤوا لتقديم الخضوع من دون تكليف رسمي، ولكي يقولوا لمحمد بنوع من الخجل إنهم سيفعلون ما يستطيعونه لدى عودتهم إلى جماعتهم[٢].

في الواقع، إن جملة هذه الرسائل والأخبار ليست، في قسم كبير منها، إلا نوعاً من الإخراج الأدبي الذي يرمي إلى إقناعنا بأن جميع سكان شبه الجزيرة العربية قد انحازوا إلى محمد في نهاية حياته[٣]. ولكننا نعلم، وبشكل موثوق، أن الفتح الفعلي للجزيرة العربية ـ وإن تكن مغازي محمد هي التي ابتدأته ـ لم يكتمل حقاً إلا بعد وفاته، وتحديداً في عهد خليفته الأول أبي بكر، بل حتى بعده بحسب أقوال بعض المؤرخين. والواقع أن التأريخ العربي السابق على ابن سعد يقدم لنا صورة عن ذلك. فلنحاول أن نتعرف إليه.

١ ـ كتب «الردَّة»

بالفعل، ومنذ نهاية القرن السابع الميلادي، كانت تُتداول بعض الروايات الخاصة التي تتعلق بخلافة أبي بكر التي استمرت سنتين فقط. وبحسب هذه الروايات فإن هاتين السنتين كُرِّستا كلياً تقريباً للقضاء على الحركات السياسية المنافسة، وعلى أشكال المعارضة والمقاومة والانفصال التي تنظمت في الجزيرة العربية ضد السلطة الجديدة. وفي أثناء تلك الفترة نفسها حصل الفتح العسكري للقبائل والمناطق والأماكن التي كانت خارجة عن سيطرة هذه السلطة، أو غير واقعة تحت نفوذها. وهناك من قال إن المؤرخين بالغوا في أهمية هذه الوقائع[٤]. ولكن ليس هذا هو الانطباع الذي نخرج به بعد قراءة الروايات التي تتحدث عنها والتي هي عملياً المصدر الوحيد للاستعلام.

---

(٢) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص ٢٩١-٣٥٩.

(٣) مونتغمري واط، **محمد**، ص ٣٠٨ وما تلاها.

(٤) روبير مونتران، **التوسع الإسلامي (ما بين القرنين السابع ـ والحادي عشر)** *L'Expansion musulmane (VII^e^-XI^e^ Siècle)*، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، ١٩٧٩، ص ٨٢-٩٠.



فابتداء من القرن الثامن، وانطلاقاً من نصوص مكتوبة تعود إلى نهاية القرن السابق على الأرجح، بدأ العمل في تجميع هذه المعلومات وتصنيفها في كتب تحمل تحديداً اسم: كتب الردة[٥]. وقد كان لهذه المدونات مضمون متمايز ومستقل بذاته. أقصد أنها لم تكن تنتمي إلى ذلك النوع من الكتابات التي تدعى بمغازي رسول اللّه. كما أنها تتمايز من تلك الكتب التي تدعى: فتوح البلدان. وأول ما نعرفه من كتب الردة هو ذلك الذي كتبه أبو مخنف (م. ٧٧٤م).

ثم تكرس هذا النوع من الكتابات لاحقاً داخل التراث الإسلامي، وستتكاثر التصانيف تحت هذا الاسم[٦]. وفي بداية القرن التاسع الميلادي وجد مؤلف يجمع بين الفتوحات والردة في كتاب واحد[٧]. كما وجد مؤرخ آخر يدمج حكايات الردة في كتاب مكرس للفتوحات[٨]. وفي نهاية القرن التاسع أفرد البلاذري في كتابه **«فتوح البلدان»** فصلاً خاصاً لهذا النوع من المرويات عَنْوَنه على النحو التالي: «خبر ردة العرب في خلافة أبي بكر الصديق». وهذا الفصل يسبق مباشرة الفصل المكرس لفتح فلسطين[٩]. وفي الفترة نفسها أيضاً صارت هذه الروايات تُدمج داخل تآليف تأريخية عامة[١٠]. ثم جاء الطبري أخيراً (م. ٩٢٣م) واستخدم في حولياته مقتطفات

---

(٥) نلاحظ أن المؤلفين المسلمين يتصورون «الردة» على أنها ارتداد عن الدين، أي يطابقون بينها وبين الكلمة الفرنسية: Apostasie.

(٦) ابن النديم، **الفهرست**، ص ١٤٩ (أبو مخنف، مات عام ٧٧٤)، ثم انظر في الكتاب نفسه الصفحة ١٥٠ (إسحاق بن بشر، م. ٨٢١)، والصفحة ١٥٨، الواقدي، م. ٨٢٣)، والصفحة ١٦٤ (المدائني، مات نحو العام ٨٣٥)، والصفحة ١٧٦ (إسماعيل العطار، م. ٨٤٧)، و(ثيمة ابن موسى) (م. ٨٥١). وانظر البريخت نوث: **التراث التاريخي العربي الأولي. دراسة نقدية للمصادر**، ص ٢٨-٢٩. وعملياً فإن كل هذه المؤلفات القديمة غير معروفة لدينا إلا عن طريق عناوينها الشائعة والمقتطفات التي وردت منها في المصنفات التأريخية اللاحقة.

(٧) ابن النديم، **الفهرست**، ص ١٥٠ (سيف بن عمر، مات في مطلع القرن التاسع)، وانظر أيضاً: مارتن هندس، **دراسات في التاريخ الإسلامي المبكر**، ص ١٤٨-١٥٩.

(٨) أنظر ابن الأعثم (ت. ٨١٩م)، ورد التعريف به في كتاب المستشرق البريخت نوث المذكور آنفاً، ص ٢٩.

(٩) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٣١-١٤٩.

(١٠) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٣٨٢ (خليفة بن خياط، م. ٨٥٤). وانظر: البريخت نوث، مصدر مذكور سابقاً.



عديدة ومطولة من الكتب السابقة التي أُلفت حول الردة.

إن هذه اللمحة التاريخية السريعة عن ذلك النوع الأدبي المدعو «بكتب الردة» تتيح لنا أن نفهم طبيعة المشكلة التاريخية التي تطرح نفسها بخصوص خلافة أبي بكر: فخلال هاتين السنتين من الخلافة هل نشهد قمع «الردة» أم نشهد الفتح الحقيقي للجزيرة العربية؟ وبالفعل، إن كلمة «الردّة» اتخذت داخل هذا الإطار من الكتابة معنى خاصاً.

٢ ـ أقمع للردة، أم إعادة فتح، أم فتح؟

فعل «ردَّ» في اللغة العربية يعني «النبذ أو الرفض»، أي بالفرنسية: (repousser, rejeter)، والمصدر هو: الردّة. وهذه الكلمة، في ذاتها، ليس لها دلالة دينية. ولكن بما أنها استخدمت داخل سياق تلك الأحداث الخاصة، فإنها اكتسبت شحنة دينية قوية جداً. فالإسلام هو في الواقع (وفي آن واحد) خضوع لسلطة سياسية، وخضوع لنظام ديني أسسه نبي هو أساس هذه السلطة. فمن يرفض السلطة السياسية يرفض بالضرورة النظام الديني الذي يبررها ويخلع عليها المشروعية. ولهذا السبب فإن الردَّة تُقدَّم عموماً من قبل المصنِّفين المسلمين على أساس أنها ردة دينية[١١]. ولكن من وجهة نظر المؤرخ الحديث، فإن هذا الموقف يعبِّر عن تبسيط حصل **بعد الحدث**. فالحقيقة كانت أكثر تعقيداً بالنسبة للمناطق أو القبائل التي تجمعت حول قادتها ونظمت نفسها ضد السلطة الجديدة الصاعدة.

وبالفعل، إن سلطة المدينة لم تكن سلطة دولة حقيقية تستطيع الهيمنة على سائر شبه الجزيرة العربية. كانت هيمنتها تقتصر على المدينة ومكة والقرى والقبائل التي كانت قد أعلنت خضوعها في منطقة الحجاز وعلى حوافّها. وعلى فرض أننا اعتبرناها سلطة، فإنها كانت على غرار سلطة الملوك اللخميين في الحيرة عندما حاولوا مدّ هيمنتهم على القبائل العربية الداخلية من أجل جبي الضرائب منها[١٢]. فـ «العمّال»

---

(١١) ولكن الكلمة المعهودة التي يستخدمها المأثور الإسلامي كمقابل للكلمة الفرنسية (apostasie) هي «ارتداد».

(١٢) أنظر لاحقاً في كتابنا هذا القسم الثالث، الفصل الثاني، الفقرة رقم (٢).



الذين أرسلهم محمد إلى تلك المناطق لم يكونوا حكاماً أو ولاة، بل دعاة يبشرون «بالأمة» وجباة للضرائب. وجمع الأموال هذا كان يتم على هيئة ضرائب مفروضة لمصلحة الحركة الجديدة، وباسم اللّه ونبيّه. وتتمثل هذه الضرائب بالزكاة وبالصدقات التي كانت تُقدَّم بشكل عينيّ عموماً: أي على هيئة ماشية، أو محاصيل زراعية، أو منتوجات حرفية، إلخ. والصدقات المدعوة بالطوعية كانت في الواقع مفروضة على أهالي القبائل، ثم يعاد توزيعها طبقاً لمعايير الأمة أو لمعايير الجابي. وقد غدا مبدأ الصدقات بالذات إجبارياً ولا مرجوع عنه: فهي لم تكن في الواقع إلا ضرائب إلزامية وعلامة على «الإسلام» للسلطة الجديدة الصاعدة، بالإضافة إلى كونها مصدر تمويل «للأمة». إذاً، من هذه الصيغة المتدرجة من الهيمنة والإخضاع راحت تنهض مختلف حركات المعارضة التي دُعيت بحركات «الردَّة». وكان الأمر يتعلق بالفعل بحركة عامة من الرفض لسياسة العمّال الدعاة المرسلين من المدينة(١٣).

صحيح أن بعض القبائل قدمت الولاء لشريعة محمد النبي أثناء حياته. وكانت على استعداد، بعد موته، لأن تفي بالالتزامات العبادية المحض للأمة: أي أداء فريضة الصلاة الشعائرية. ولكنها رفضت أن تدفع الزكاة والصدقة. وإزاء هذا الرفض لما كان يشكل بالفعل العماد المالي للأمة في كفاحها في سبيل اللّه، فإن الخليفة أبا بكر اتخذ موقفاً متشدداً. ويُروى أنه قال: «واللّه لأقاتلنَّ من فرّق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق بيت المال. واللّه لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول اللّه لقاتلتهم عليه أبداً ما حييت(١٤)»! ولكن تحت اسم «الردَّة» كان يشار أيضاً إلى الحركات الإقليمية التي ظهرت في المنطقة الوسطى من الجزيرة العربية مثلاً أو في

---

(١٣) بشأن الصدقة وقلب الإسلام لقيمتها في سياق البيئة العربية آنذاك انظر بحث الشيخ موسى وغازانادو بعنوان: كيف يُكتَب تاريخ الإسلام. عرض نقدي لكتاب كريستيان ديكوبير: **الشحاذ والمحارب**، تأسيس الإسلام، منشورات سوي، ١٩٩١. والبحث منشور في مجلة «آرابيكا»، العدد (LX) (١٩٩٣)، ص ٢٢٤-٢٢٧.

(١٤) الواقدي، **كتاب الردة**، ص ٥٢، والطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ١٨٧٠-١٨٧١. وانظر: بلعمي ـ روتنبرغ: **تاريخ الطبري**، مترجماً عن النسخة الفارسية لأبي علي محمد بلعمي *Chronique de Tabarî traduite sur la version persane d'Abou Ali Mohammed Belami*، أربعة أجزاء، باريس ١٨٦٧-١٨٧٤، أُعيد طبعه من قبل دار نشر سندباد بين عامي ١٩٥٨-١٩٨٣. ص ٢٠.



اليمن دون تمييز بينها وبين بقية الحركات، مع أن زعماءها كانوا يهدفون في الواقع إلى تجييش كيانات سياسية وعسكرية منافسة لأولئك الذين يدعونهم بالقرشيين. لقد فهم المؤرخ اليعقوبي، الذي كتب في نهاية القرن التاسع، جيداً هذه الظاهرة عندما قال إن هؤلاء الزعماء «وضعوا التيجان على رؤوسهم»[١٥].

فهم ما كانوا قد أسلموا لمحمد في السابق، ولم يدخلوا في ميثاق الأمة. إذاً، وطبقاً للمنطق الإسلامي للكلمة، فإن مفهوم «الردَّة» لا يمكن أن ينطبق عليهم.

لقد كان على أبي بكر أن يواجه هذين النوعين المختلفين من المعارضة في آن واحد. ولسوف تلخص الروايات التأريخية الأشياء وتبسّطها بدمغهم بأنهم «كَفَرة العرب»، أي لتدرجهم في خانة الكفَّار[١٦] بالمعنى الديني للكلمة. والواقع أن الخطر على وجود الأمة كان كبيراً إلى حد لم يبق معه «وجود للإسلام إلا في المدينة»، كما تقول الروايات طبقاً لصياغة لغوية تفخيمية قد لا تكون استخدمت للمرة الأولى إلا في زمان متأخر، أي في العصر الأموي.

إذاً، فالحروب المدعوة بحروب الردَّة والتي قادها عمال أبي بكر كانت عبارة عن سلسلة من عمليات قمعية عنيفة شُنت ضد أولئك الذين تأبوا عن أداء ضريبة الأمة: وكانت في الوقت ذاته حرباً معلنة ضد الحركات السياسية المنافسة، ومواصلة لفتوح جديدة داخل الجزيرة العربية. هذه الحروب مجتمعةً هي التي حسمت الأمور لصالح الهيمنة السياسية والعسكرية للأمة الإسلامية في الجزيرة العربية. وتلك هي الصورة العامة التي يمكن استخلاصها من روايات «كتب الردَّة». فلئن كانت حروب الردَّة تعني شيئاً ملموساً فإنها تعني ما يلي: إنها لحظة أساسية من لحظات تأسيس الإسلام.

٣ ـ حكاية حلم

طبقاً للروايات المعتمدة عن تلك الفترة، ظهرت حركتان سياسيتان منافستان قبل موت محمد. الأولى في اليمامة، أي في المنطقة الوسطى من الجزيرة العربية، وكانت بقيادة نبي منافس يدعى مسيلمة بن حبيب. وأما الثانية فقد ظهرت في اليمن

---

(١٥) اليعقوبي، **تاريخ**، الجزء الثاني، ص ١٢٨.

(١٦) أنظر من كتابنا هذا القسم الثاني، الفصل الأول، الفقرة الرابعة.



تحت قيادة عَيْهَلة العنسي الملقب بالأسود[١٧]. هذه الوضعية الطارئة تجد تعبيرها في حلم. كان محمد مريضاً، ويُقال إنه رأى في مرضه رؤيا، وحرص على أن يرويها على الملأ على الرغم من آلامه. كان يريد أن يبرر قراره بإرسال مولاه الشاب أسامة على رأس حملة عسكرية إلى فلسطين. وكان المخضرمون يغارون من أسامة الذي سلِّم قيادة الجيش على الرغم من صغر سنه. وكانوا يهمسون أيضاً قائلين إن اللحظة غير مناسبة لخوض الحرب في فلسطين، في وقت كان الوضع محفوفاً بالمخاطر في الجزيرة العربية نفسها.

ويروى أن محمداً خرج إلى الناس ورأسه معصوبة وقال: «إني رأيت البارحة ـ فيما يرى النائم ـ أن في عضديّ سوارين من ذهب، فكرهتهما فنفختهما، فطارا. فأوّلتهما هذين الكذّابين ـ صاحب اليمامة وصاحب اليمن. وقد بلغني أن أقواماً يقولون في إمارة أسامة! ولعمري لئن قالوا في إمارته، لقد قالوا في إمارة أبيه من قبله! وإن كان أبوه لخليقاً للإمارة، وإنه لخليق لها، فأنفذوا بعث أسامة. وقال: لعن اللّه الذين يتخذون قبور أنبيائهم مساجد!». فخرج أسامة فضرب بالجرف، وأنشأ الناس في العسكر، ونجم طليحة وتمهَّل الناس، وثقل رسول اللّه (ص) فلم يستتم الأمر، ينظرون أولهم آخرهم، حتى توفى اللّه عزَّ وجلَّ نبيه (ص)»[١٨]...

إذاً، وطبقاً لهذا النص وغيره، فإن المدينة في خاتمة حياة محمد كانت محاطة بمنطقتين منافستين لها سياسياً وعسكرياً: الأولى هي اليمامة الواقعة في المنطقة الوسطى من الجزيرة العربية والتي كان زعيمها مسيلمة، والثانية هي اليمن بقيادة عيهلة الأسود. ثم ظهرت بؤرة جديدة للمعارضة في نجد تحت قيادة نبي منافس آخر، داخل حلفه القبلي، يدعى طليحة الأسدي. وكان هناك أخيراً تلك المرأة التي ادعت النبوّة: «سجاح»، والتي ثارت على رأس قبيلة تميم في وسط الجزيرة العربية، وقبيلة تغلب في شمال شرقها[١٩].

---

(١٧) وقد يكون اسمه عبهلة (بالباء وليس بالياء)، وقد خُلع عليه أيضاً لقب: «ذو الخِمار».

(١٨) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ١٧٩٦-١٧٩٧.

(١٩) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السابع، ص ٦٦٤a-٦٦٥a، مادة «مسيلمة»، وانظر أيضاً مادة «الأسود»، الجزء الأول، ص ٧٤٩b-٧٥٠a، ومادة «طليحة»، الجزء العاشر، ص ٦٤٨a-٦٤٩a، وأخيراً مادة «سجاح»، الجزء الثاني، ص ٧٥٩b-٧٦٠a.



إن المصادر الإسلامية تصف عادة هؤلاء الزعماء بـ«الكذّابين». وهو نعت متواضع عليه بهدف مقايستهم إلى محمد داخل نظام النبوّة السياسية. وفي الواقع، إن الكثيرين يتحدثون عنهم ليس فقط بصفتهم قادة حرب، بل كذلك بصفتهم «كهاناً». ولم يكونوا مجرد عرافين، بل كانوا أيضاً زعماء ملهمين يعرفون كيف يقنعون أتباعهم بالفصاحة وباستخدام كل الموارد البلاغية من النثر المقفى، المماثل لنثر آيات محمد النبوية. فطليحة، على ما يفيدنا الجاحظ، كان خطيباً وشاعراً ومتفنناً في النثر المقفى وعالماً بالأنساب[٢٠].

وبوجه عام يصعب علينا أن نقطع بصحة النصوص التي تساق في هذا المجال. وأما تلك التي تروى على لسان مسيلمة فإنها لا تبدو لنا إلا بمثابة محاكاة ساخرة، بل جنسية بذيئة في أكثر من مرة، الغرض من اختلاقها تسفيهه والحطّ من قدره بعد مماته. وهذا ما تجلى لنا من خلال ما نقل عنه على لسانه بخصوص تحالفه السياسي مع «سجاح»، نبيّة بني تميم.

٤ ـ اليمن

كانت اليمن آنذاك لا تزال تحت إدارة حاكم فارسي. وكانت الحالة السياسية مضطربة فيها منذ هزيمة الفرس الساسانيين أمام بيزنطة في نينوى عام (٦٢٧م)، ثم استرجاع فلسطين من قبل الامبراطور هرقل. ويومئذ شهد الفرس الساسانيون أزمة سلالية طويلة، إذ تعاقب على العرش أحد عشر ملكاً بين عامي ٦٣٠-٦٣٢. وهذا يعني أن المنافسة كانت حامية في جنوب الجزيرة العربية بين يمنييّ التحالفات القبلية الكبرى من جهة، وبين اليمنيين المتحدرين من سلالة العسكريين الفرس الذين أقاموا هناك واستقروا وأنجبوا، وهم الذين يُدعون بـ «الأبناء». وكان للمدينة هناك أيضاً وكلاؤها الذين اعتمدوا على الأبناء وعلى الحاكم الفارسي. وقد قِيل لاحقاً إن هذا الحاكم المدعو «بذام» اعتنق الإسلام، ولكن يظهر أن هذا القول اختلاق متواضع عليه[٢١].

---

(٢٠) الجاحظ، **البيان والتبيين**، الجزء الأول، ص ٣٥٩. والواقدي، **كتاب الردة**، ص ٨٧-٨٨.
(٢١) **الموسوعة الإسلامية**، الملحق، ص ١١٥a-b، مادة «بذام» أو «بذان».



ويبدو أن ردّ فعل عيهلة الأسود ورجاله كان عبارة عن ردّ فعل اليمنيين الأصلاء ضد «الأبناء» الفارسيين، ورد فعل العرب الجنوبيين ضد عرب الشمال القادمين من الحجاز. وفي أحد كتب «الردة» نجد كلاماً لشخص شهد الأحداث يفيدنا فيه بأن عيهلة الأسود بعث برسالة إلى وكلاء محمد الذين دخلوا في مفاوضات معه، يقول لهم فيها: «أيها المتورّدون علينا، أمسكوا علينا ما أخذتم من أرضنا، ووفّروا ما جمعتم، فنحن أولى به وأنتم على ما أنتم عليه»[٢٢]!

ثم سار عيهلة الأسود على رأس شطر من قبيلته «مذحج» إلى صنعاء واحتلها بعد أن قتل حاكمها الفارسي وطرد وكلاء محمد. ثم شكل نوعاً من دولة تمتد على طول شاطئ البحر الأحمر بين عدن والطائف. ولكنها كانت تضم أيضاً بالإضافة إلى صنعاء واحة نجران الكبيرة في شمال اليمن. بالطبع، إن هذه «الدولة» لم تدم إلا وقتاً قصيراً. فمصير الحركة حُسِم وانتهى بمقتل زعيمها عيهلة الذي تآمرت عليه أحزاب مختلفة وجدت مصلحتها في ذلك. وكان من بينها «الأبناء»، ووكلاء محمد، ومنافسون يمنيون لعيهلة.

واستؤنفت المقاومة بعدئذ مرّات متوالية في المنطقة نفسها كما في مناطق أخرى من اليمن، تحت راية زعماء آخرين. وقد صرخ أحد قادتهم وهو يتحدث عن الولاة القرشيين قائلاً: «واللّه ما نحن إلا عبيد لقريش. مرة يوجهون إلينا بالمهاجر بن أبي أمية فيأخذون من أموالنا ما يريدون، ومرة يولّون علينا مثل زياد بن لبيد فيأخذ من أموالنا ويهددنا بالقتل. واللّه لا طمعت قريش في أموالنا بعدها أبداً»[٢٣].

وبالتالي، من المؤكد ضمن هذا السياق أن رفض «الأمة الإسلامية» من قبل القادة اليمنيين المتتالين لا يمكن وصفه بالردّة[٢٤].

---

(٢٢) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ١٨٥٣-١٨٥٤.

(٢٣) الواقدي، **كتاب الردة**، ص ١٧٣-١٧٤.

(٢٤) حول مجمل هذه الأحداث المتعلقة باليمن، انظر أطروحة الباحث التونسي راضي دغفوس: **اليمن الإسلامية منذ الأصول الأولى وحتى حلول عهد السلالات المستقلة ذاتياً** (من القرن الأول إلى القرن الثالث الهجري) الجزء الأول، ص ٣١١ وما تلاها.



٥ ـ اليمامة

كانت أخطر معارضة ضد الأمة الإسلامية الجديدة هي تلك التي ظهرت في المنطقة الوسطى من الجزيرة العربية، وبالتحديد في منطقة اليمامة، بقيادة مسيلمة بن حبيب. واليمامة هي عبارة عن مجموعة وديان ومرتفعات تقع جنوب شرقي نجد[٢٥]. وكان تحالف بني حنيفة القبلي، نصف البدوي ونصف الحضري، الذي جمعه مسيلمة حوله موالياً في الماضي لملوك العرب في الحيرة، وكذلك لملوك الفرس، ويضمن الأمان للقوافل المتجهة نحو العراق. كان مسيلمة قد أعطى لحركته توجهاً سياسياً ودينياً مشابهاً لذلك التوجه الذي أعطاه محمد. وطبقاً «للمغازي» فإنه كان قد اقترح على محمد قبل موته بوقت قصير أن يقتسما مناطق النفوذ فيما بينهما، ولكن من دون أن ينجح في مسعاه هذا[٢٦]. وكانت عقيدته متأثرة بالمسيحية ومرتكزة على فكرة الإله الواحد المدعو بالرحمن[٢٧]. وكان يصوغ آيات وحي على هيئة نثر مقفى مثل محمد. وقد أعلن عن البعث والحساب في اليوم الآخر مثله. وأمر بالصوم، بل بالزهد والتنسك، كما بأداء الصلوات الشعائرية اليومية. ولكن الكيفية التي عُرضت بها هذه الجوانب من قِبل المصادر الإسلامية كاريكاتورية في الغالب وعن عمد. بيد أننا لا نمتلك مصادر أخرى للمعلومات غيرها.

إن حرب اليمامة التي جرت عام (٦٣٣م) أضحت شبه أسطورية في كتب الحوليات الإسلامية. فموقعة عقرباء الشرسة التي دارت عند تخوم اليمامة بين قوات مسيلمة وقوات خالد بن الوليد القائد القرشي المرسل من قِبل أبي بكر أوقعت، على

---

(٢٥) **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة القديمة، الجزء الرابع، ص 1218a-b، مادة «يمامة»، علماً بأن اسم مُسيلمة هو تصغير احتقاري لاسم مَسْلَمة.

(٢٦) ربما كان الأمر يتعلق بسلفه.

(٢٧) كلمة «رحمن» العربية مستعارة من العبرية والآرامية. وهي تعني الشفيق والمنّان، و«رحمان» هو اسم اللّه لدى قدامى اليهود والمسيحيين في شبه الجزيرة العربية. ولكنها أصبحت في المعجم الإسلامي مجرد نعت أو صفة للّه وليس اللّه ذاته. ويقابل معناها في الفرنسية كلمتان اثنتان هما: clément/miséricordieux، انظر بهذا الصدد آرثر جيفري: **معجم الألفاظ الأجنبية في القرآن**، ص ١٤٠-١٤١، وانظر أيضاً: يهودا د. نيفو، زيميرا كوهين، داليا هيفتمان: **نقوش عربية قديمة من منطقة النقب** Ancient Arabic Inscriptions From the Negev، ١٩٩٣، ص ٦، مع العلم بأن اسم الرحمن لدى مسيلمة منافس لاسم اللّه.



ما يُقال، عدداً كبيراً من القتلى في كلا الجانبين. وتتلبس روايات المصادر الإسلامية طابعاً حماسياً ملحمياً. فقد دارت المعارك أيضاً بالقصائد المشتعلة والمبارزات الكلامية، وكان أحد قادة جيش خالد يصرخ قائلاً: «نحن حزب اللّه وهم حزب الشيطان!» لكي يهيّج رجاله ويستثيرهم للقتال. ويُقال إن مسيلمة قتل بالقرب من بستان كان سمّاه «جنة الرحمان» حيث ذُبح سبعة آلاف من رجاله. ثم دعي هذا البستان بعدئذ بـ «جنة الموت»[٢٨].

هنا أيضاً، إذا ما قرأنا حكايات الردّة جيداً، لا نستطيع القول إن الأمر يتعلق بقمع ردة. فمسيلمة لم يقدم الولاء قط للإسلام أو لنبيه حتى يكون مرتداً. ولكن كان هناك خطر في أن يجمع حوله فئات كانت «الأمة» تعتقد أن من حقها أن تهيمن عليها.

وإنما بعد موت محمد جرت أيضاً فتوحات جديدة داخل شبه الجزيرة العربية. وبالفعل، إن تجمعات قبلية عديدة أو مناطق أخرى غير التي ذكرتها ـ والتي ربما كانت تشكل الأغلبية بحسب بعض المؤرخين ـ بقيت مستقلة كلياً أو إلى حد كبير عن الكيان السياسي الذي خلَّفه محمد وراءه، ولكن بدون أن تتمرد عليه بعد موته. وهذا ينطبق مثلاً على واحة قطيف الواقعة في البحرين شرقاً على الضفة الجنوبية للخليج الفارسي. فالسكان كانوا فيها مختلطين وذوي انتماءات متعددة (مجوساً، ويهوداً، ومسيحيين). ولم يكن هناك سوى تجمع قبلي واحد في المنطقة ينتمي إلى عبد القيس قد سبق له أن أقام اتصالاً مع محمد. وفي أثناء خلافة أبي بكر، بل حتى بعد ذلك بوقت مديد، سقطت كل هذه القبائل والأماكن تحت هيمنة المسلمين بفضل حرب فتح تدمجها الأدبيات التأريخية الإسلامية هي أيضاً في خانة حروب الردة[٢٩].

* * *

---

(٢٨) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ١٩٢٩ وما تلاها. وانظر أيضاً بلعمي ـ زوتنبرغ، ص ٥٣-٥٧، والواقدي، **كتاب الردة**، ص ١٠٣-١٤٦. و**الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثالث، ص 170a-b، مادة «حنيفة».

(٢٩) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ١٩٦١ وفي مواضع متفرقة، وألبريخت نوث: **التراث التاريخي العربي الأولي**، ص ١٩٧، ص ٢٨-١٩، وانظر أيضاً مقدمة ف.م.دونر: =



هذه هي الصورة العامة التي يمكن تقديمها عن الوضع من خلال ما وصلنا من كتب الردّة. وعلى أساسها نفهم جيداً لماذا كرّس المؤرخون المسلمون الأوائل كتباً خاصة لهذه الأحداث المهمة، متمايزة عن كتب «المغازي» في محتواها كما في نبرتها، وأقرب ما تكون إلى أدبيات «الفتوحات»، بل أحياناً إلى الأدب بالمعنى التخييلي الحرفي للكلمة. ولا ريب في أن الوقائع المروية فيها تدل على أشياء حدثت بالفعل وليست خيالية. ويمكن القول إن أبا بكر، باستخدامه أساليب قمعية شديدة ضد المترددين والمعارضين، وبفتحه الجزيرة العربية بالاعتماد أيضاً على سياسة دبلوماسية ذكية، قد لعب دوراً رئيسياً في إرساء المقومات العسكرية والسياسية «للأمة» بالتواصل مع مشروع محمد وعمله.

وكان أحد قادته العسكريين الأكثر نشاطاً وحسماً أثناء تلك الفترة هو القرشي خالد بن الوليد الملقب «بسيف اللّه المسلول». وقد رُوي عن عروة بن الزبير الخبر القصير التالي:

«حرّق خالد بن الوليد ناساً من أهل الردّة، فقال عمر لأبي بكر: أتدع هذا الذي يعذّب بعذاب اللّه، فقال أبو بكر: لا أشيم سيفاً سلّه اللّه على المشركين»[٣٠] (لا أشيم: أي لا أُغمِد).

وقد قِيل بعدئذ بفترة إن هذا اللقب العظيم «سيف اللّه المسلول» كان محمد شخصياً هو الذي خلعه على خالد بن الوليد. وهذا على أي حال أمر جائز.

= **فتح الجزيرة العربية** (١٩٩٣)، للترجمة الإنكليزية لهذا الجزء من تاريخ الطبري، ص (XII-XIII).

(٣٠) عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف في الحديث**، تحقيق الأعظمي، (١١) جزءاً، جوهانسبورغ، منشورات المجلس العلمي، ١٩٧٠-١٩٧١. انظر بوجه خاص الجزء الخامس، ص ٢١٢ (رقم ٩٤١٢). والمشركون هم، من حيث المبدأ، الوثنيون، ولكن الكلمة تطلق أيضاً على اليهود والمسيحيين الذين يُعتقد بأنهم يجعلون للّه «شركاء».



(جدول)
الفتوحات الإسلامية الأولى خارج الجزيرة العربية
(التواريخ الزمنية تقريبية)

الفرس الساسانيون	العرب	البيزنطيون
خسرو الثاني [برويز] ٥٩١-٦٢٨		هرقل: ٦١٠-٦٤١
٦١٤-٦٢٩ احتلال فلسطين ومصر.		استرجاع فلسطين
قباذ الثاني، ٦٢٨		[٦٢٩-٦٣٠] وكذلك استرجاع مصر.
	يثرب/المدينة غسان	
	محمد جبلة بن الأيهم	
	٦٢٢-٦٣٢ ؟-٦٣٦	
أردشير الثالث:	٦٢٩ الهجوم على مؤتة والهزيمة فيها	
٦٢٨-٦٣٠	[تقع على البحر الأحمر]	
	[٦٣٠-٦٣١: غارة على يُبْنَى (شمال عسقلون؟]	
	أبو بكر ٦٣٢-٦٣٤	
	[٦٣٢ غارات على مؤتة، والبلقاء، وداروماس؟]	
أزمة السلالة الحاكمة.	٦٣٢-٦٣٥: الردة وفتح الجزيرة العربية.	
يزدجرد الثالث:	٦٣٤ الانتصار على البيزنطيين في غزة	
٦٣٠-٦٥١.	عمر: ٦٣٤-٦٤٤	
	٦٣٤ الانتصار على البيزنطيين فس أجنادين	
	[ما بين القدس وغزة]	
	الهزيمة أمام البيزنطيين والغسانيين في مرج الصفّر [بالقرب من دمشق]	
	الانتصار على الغساسنة في مرج راهط [بالقرب من دمشق]	
	شتاء ٦٣٤: احتلال محيط إيلياء [أي القدس].	



(تتمة الجدول السابق)
الفتوحات الإسلامية الأولى خارج الجزيرة العربية
(التواريخ الزمنية تقريبية)

الفرس الساسانيون	العرب	البيزنطيون
	[٦٣٥ استسلام إيلياء (القدس)؟]	
	٦٣٥ أول احتلال لدمشق	
	٦٣٦ الهزيمة البيزنطية ـ الغسانية في اليرموك	
	([بالقرب من بحيرة طبريا]	
	الاحتلال الثاني لدمشق	
	[استسلام إيلياء (القدس)؟]	
	غارات على وادي الرافدين [طور عابدين]	
ما بين ٦٣٥-٦٣٧: الاستيلاء على الحيرة.		
هزيمة الساسانيين في القادسية [جنوب ـ غرب الحيرة]		
٦٣٩ سقوط قطيسفون [أي المدائن، عاصمة الساسانيين]		
	[٦٣٨ استسلام إيلياء (القدس)؟]	
	٦٣٩ أول الغارات على مصر	
	٦٤٠ الهزيمة البيزنطية في هليوبوليس [عين شمس]	
	٦٤١ سقوط بابل مصر (أومنف) مصر	
	٦٤١ الاستيلاء على قيسارية	
	[العاصمة البيزنطية لفلسطين الأولى]	
	٦٤٢ الاستيلاء على الإسكندرية	قسطنطين الثالث
٦٣٩-٦٤٢ الفتح العربي لخوزستان [أي فارس الغربية]		هرقلوناس ٦٤١
٦٤٢ [؟] الهزيمة الساسانية في نهاوند [جبال زغروس]		قسطنطين الثاني ٦٤١-٦٦٨



(تتمة الجدول السابق)
الفتوحات الإسلامية الأولى خارج الجزيرة العربية
(التواريخ الزمنية تقريبية)

الفرس الساسانيون	العرب	البيزنطيون
	عثمان ٦٤٤-٦٥٦	
	٦٤٥-٦٤٦ حملات عسكرية على أرمينيا	٦٤٥ استرجاع الإسكندرية
	٦٤٦ الاستيلاء النهائي على الإسكندرية	من قبل البيزنطيين
٦٤١-٦٥١ الفتح النهائي لبلاد فارس من قِبل العرب.		
٦٥١ مقتل [يزدجرد الثالث]		



صور
الجولان
ف ١
الجابية
طبريا
يرموك
حوران
بصرى
قيسارية
ف ١
نهر الأردن
أم الجمال
يافا
يوبنى
جرش
عمان
القدس
بيت لحم
عسقلان
بيت جبرين
البلقاء
غزة
الخليل
دروم
كرك
مؤتة
النقب
ف ١١١
ف ١١١
بترا
ايليات
زم
0
100 km

فلسطين



الفصل الثالث

أرض موعودة

١ ـ وراثة الأرض

بقدر ما نستطيع أن نعود في الزمن إلى الوراء، وأياً يكن المصدر، فإن المعلومات المتاحة لنا تدل على أن محمداً كان هو الذي حثَّ على فتح فلسطين. وأقدم المعلومات نجدها في كتب التاريخ السريانية، والأرمنية، واليونانية المعاصرة لهذا الفتح. فتوما القسيس الذي كان يكتب حوالى عام (٦٤٠) يتحدث عن «عرب محمد» أو بلغته الخاصة «طيايا مهمت أو مهمد» (Tayâyê d-Mhmt)، في سياق إشارة منه إلى غارة ظافرة على غزة عام ٦٣٤م، وهي الغارة التي قُتل فيها بطريق القوات البيزنطية. وفي الفترة نفسها، وبصدد الغارة نفسها، تتحدث وثيقة أخرى مكتوبة باللغة اليونانية ما بين عامي ٦٣٤-٦٤٠ عن النبي الذي ظهر مع الساراسين: أي العرب»[١] (Saracènes).

إن هاتين الوثيقتين، المستقلتين واحدتهما عن الأخرى تماماً، متضايفتان ومتوافقتان مع ذلك، وتعطيان الانطباع بأن محمداً بشخصه كان هو من أدار العمليات العسكرية في قطاع غزة عام ٦٣٤م[٢]. ولكن بحسب التسلسل الزمني الذي تبنَّته

---

(١) أنظر: **عقيدة يعقوب** *Doctrina Jacobi*، ص ٢٠٨-٢١٠. وانظر للمزيد من التفاصيل لاحقاً الفقرة رقم (٨) في هذا الفصل نفسه.

(٢) انظر كرون وكوك، **الهاجرية**، ١٩٧٧، ص ٣-٤ ثم ٢٤، ٢٨. ومعلوم أن هذين الباحثين كانا صاغا هذه الفرضية في معرض كلامهما عن «عقيدة يعقوب». وحول المشكلة الكرونولوجية المتعلقة بالتسلسل الزمني، انظر ف. ديروش، **عقيدة يعقوب، تفسير** *Dictrina Jacobi, Commentaire* (١٩٩١)، الجزء الثاني، ص ٢٦٤ وهامش رقم ١٦٨.



المصادر الإسلامية في ما بعد، فإن النبي كان قد مات قبل سنتين من هذا التاريخ: أي في سنة (٦٣٢م). والواقع أن مؤرخي العصور اليونانية ـ الرومانية المتأخرة يجدون صعوبة كبيرة في التوفيق بين «الروزنامات» المستعملة المختلفة. ولكن فيما يخص الغزوة التي يُعتقد بأن محمداً قادها شخصياً، فإننا نجد لها صدى عميق الغور بعد حوالى عشرين سنة في كتاب أخبار سرياني مغفل من اسم المؤلف. وقد كتب حوالي عام (٦٦٠م) في خوزستان بإيران الغربية. ففي معرض الكلام عن حكم آخر امبراطور ساساني للفرس، أي يزدجرد الثالث (٦٣٢-٦٥١)، يورد كاتب النص ما يلي: «في ظل يزدجرد ابتدأت نهاية عهد الفرس... فقد أرسل اللّه عليهم هجمة أبناء إسماعيل الذين كانوا بعدد الرمل على شاطئ البحر. وكان من يقودهم (مدبرانا) هو محمد»[٣].

أياً يكن أمر هذه المعضلة الكرونولوجية المعلقة، وسواء أكان محمد حاضراً أم لا في هذا النصر الأول في قلب فلسطين، فإنه يبدو مؤكداً أن الفتوحات خارج شبه الجزيرة العربية حصلت بتحريض منه. وبالتالي، ينبغي أن نتساءل عن البواعث التي دفعته إلى مثل هذا المشروع. والواقع أننا لسنا أول من طرح مثل هذا السؤال.

ففي حوالى (٦٦٠) ميلادية أيضاً يقول مؤلف الأخبار الأرمنية المدعو «سيباوس» إن محمداً كان «مطّلعاً على قصة حياة موسى ومتضلّعاً فيها». وكان يحثّ أتباعه على فتح فلسطين قائلاً: «أحبّوا فقط إلّه إبراهيم، واذهبوا لاحتلال أراضيكم التي أعطاها اللّه لأبيكم إبراهيم، ولا أحد يستطيع أن يصمد أمامكم في المعارك، وذلك لأن اللّه معكم»[٤].

أما ثيوفيل الرهاوي، الذي كتب في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، فإنه يعطينا لمحة عامة عن البواعث التي كانت تحفز الفاتحين وتحمّسهم. وهذه اللمحة لا تخلو من أهمية إذا ما علمنا المكانة الحقيقية لهذا المؤلف. فقد كان يعيش

---

(٣) **كرونيكا مينورا، بارس بريما** Chronica minora, pars prima، الجزء الثاني، ص ٣٠، الترجمة اللاتينية، ص ٢٦، وانظر بحث روبرت ج. هويلاند: «الكتابات المسيحية الأولى عن محمد: تقييم». بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: **سيرة محمد. مشكلة المصادر**، ص ٢٧٨.

(٤) أنظر **تاريخ هرقل**، ص ٩٥-٩٦.



في بغداد في خدمة الخلفاء العباسيين الأوائل كالمنصور (٧٥٤-٧٧٥)، وبخاصة المهدي (٧٧٥-٧٨٥) بصفته عالماً بالفلك والنجوم. وبالتالي، كان على احتكاك وثيق بمسلمي ذلك الزمان: أي في الفترة نفسها التي كان فيها ابن إسحاق (ت ـ ٧٩٧) يجمع أخباره عن حياة نبي الإسلام، ويقوم بتدريسها لحساب الخلفاء أنفسهم. ومن خلال المعلومات الكثيرة التي جمعها عن تاريخ الغزوات الإسلامية الأولى لفلسطين، استخلص ثيوفيل أن هناك باعثين متكاملين يكمنان وراءها، وهما الباعثان نفساهما اللذان ألح عليهما محمد: أي فتح الأرض الموعودة من جهة، والحصول على غنيمة حرب وافرة من جهة أخرى.

فقد كتب يقول: «كان يمدح أمامهم خصوبة أرض فلسطين قائلاً: «لقد أُعطيت لهم هذه الأرض الطيبة والخصبة لأنهم يؤمنون بالله الواحد الأحد». ثم كان يضيف قائلاً: «وإذا ما استمعتم لي فإن الله سوف يعطيكم أرضاً يجري فيها اللبن والعسل». وبما أنه كان يريد أن يدعم قوله بالفعل فقد قاد مجموعة من أولئك الذين انضموا إليه وذهب نحو أرض فلسطين حيث هاجموها واستباحوها ونهبوها. ثم عادوا مثقلين بالغنيمة دون أن يصيبهم أي أذى. ولم يُحْرَموا مما وعدهم به».

لا ريب في أن محمداً كان عارفاً بتاريخ موسى، وكان يعرف أيضاً المزامير. والدليل على ذلك أننا نجد استشهاداً واضحاً منها في القرآن: «ولقد كتبنا في الزَّبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون»(٥).

وقال مفسرون عديدون، من بينهم ابن عباس (٦٨٧ـ م) ابن عم محمد وجدّ السلالة العباسية، ما يلي: «إنها أرض الأمم الكافرة، ترثها أمة محمد». وعندئذ

---

(٥) **القرآن**، سورة الأنبياء، الآية الخامسة بعد المائة، وقارن هذه الآية بالمزمور (٣٧)، الفقرة (٢٩): «أما الأثَمة فللأبد يهلكون ونسل الأشرار يُستأصلون. والأبرار يرثون الأرض ويسكنونها للأبد»، وتلك الآية القرآنية هي إحدى الآيتين النادرتين اللتين يرد فيهما استشهاد شبه حرفي من التراث اليهودي. وأما كلمة «الذكر» الواردة في القرآن فيمكن فهمها بمعان مختلفة. وأنا أترجمها إلى الفرنسية بكلمة (exhortation) أي العظة أو الحضّ أو الإرشاد، وذلك لأن المقاطع التي تسبق مباشرة المزمور الذي ذكرناه هي عبارة عن حضّ طويل على الصبر والتأمل. وهو حضّ موجه إلى الإنسان البارّ، الذي يؤلمه النجاح الظاهري للأشرار، لطمأنته إلى أن الأبرار الصالحين هم الذين يرثون الأرض في نهاية المطاف.



يقاربون بين هذا المقطع ومقطع آخر من القرآن جاء فيه في سياق قصة موسى وبني إسرائيل: «وأورثنا القوم الذين كانوا يُستضعَفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون»[٦].

ثم يعلِّق المفسرون المسلمون قائلين: هذا هو ميراث المؤمنين في هذه الحياة الدنيا، وليس فقط في الجنة[٧].

وبالفعل، إن مسألة الأرض الموعودة التي ينبغي فتحها تجد لها تبريراً في السورة الخامسة من القرآن[٨]. وهذه المسألة تندرج في إطار المجادلة مع الأديان الأخرى بصدد العهد: فاليهود لم يكونوا أوفياء للعهد الذي عقده اللّه معهم، وترددوا في زمن موسى في الانخراط من أجل فتح الأرض[٩]. ولذلك فإن هذه الأرض سوف تُفتح

---

(٦) **القرآن**، سورة الأعراف، الآية السابعة والثلاثون.

(٧) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، الجزء الواحد والعشرون، ص ١٠٥ في النهاية. في النص الحالي للقرآن نلاحظ أن الاستشهاد بالمزمور التوراتي يأتي ضمن السياق الرؤيوي القيامي القائل بالثواب والعقاب في الدار الآخرة، يوم الحساب. وهذا اليوم هو الذي يفصل بين الأولياء الصالحين الذين يؤمنون باللّه الواحد الأحد، وبين الكفار الذين يعبدون الآلهة الكاذبة.

(٨) **القرآن**، سورة المائدة، الآيتان ١٢-١٣:

«ولقد أخذ اللّه ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً وقال اللّه إني معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزّرتموهم وأقرضتم اللّه قرضاً حسناً لأكفّرن عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضلّ سواء السبيل. فبما نقضهم ميثاقهم لعنّاهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرّفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظاً مما ذكّروا به ولا تزال تطّلع على خائنة منهم إلا قليلاً منهم فاعف عنهم واصفح إن اللّه يحب المحسنين».

(٩) **القرآن**، سورة المائدة، الآيات ٢٠-٢٦:

«وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة اللّه عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم ما لم يؤت أحداً من العالمين. يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب اللّه لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين. قالوا يا موسى إن فيها قوماً جبارين وإنّا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون. قال رجلان من الذين يخافون أنعم اللّه عليهما ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون وعلى اللّه فتوكلوا إن كنتم مؤمنين. قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون. قال ربّ إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين. قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين».



من قبل شعب جديد، يحبه اللّه ويحبونه، ويجاهد «في سبيل اللّه»[١٠].

وأما فيما يخص الباعث الثاني الذي حرّكهم نحو الفتح (أي الغزو والنهب والغنيمة) الذي يتحدث عنه ثيوفيل الرهاوي، فإننا لا نستطيع إنكاره بحجة أن ثيوفيل مسيحي يحقد على المسلمين الفاتحين ويشوه صورتهم. والدليل على ذلك أن ابن إسحاق نفسه لا يقول شيئاً آخر مختلفاً عنه. فالمأثورات الإسلامية ملأى بقصص الغزوات والأسلاب والغنائم عندما تتحدث عن الحملات العسكرية لمحمد وأنصاره. والواقع أن هذه الأعمال لم تكن تحمل أي معنى سلبي بالنسبة للمؤلفين المسلمين في ذلك العصر. فاللازمة التي تتكرر كثيراً في المدونات المختصرة عن مغازي النبي تقول ما معناه: «لقد سار، وهاجم، وقتل، وغنم، وآب سالماً». وكل هذا يشكّل جزءاً لا يتجزأ من فتح الأرض الذي أمر به اللّه[١١]. ولسوف تقنن الشريعة الإسلامية ذلك لاحقاً. ونجد على ذلك بعض المبادئ العامة في القرآن[١٢]، وتفاصيل دقيقة في كتب الحديث، والكثير من الأحكام المقننة في كتب الفقه الإسلامية المتأخرة[١٣].

وانظر على سبيل المقارنة «سفر العدد» في العهد القديم من السورة ١٣ (الآية ٢٥، إلى السورة ١٤، الآية ٢٥).

(١٠) **القرآن**، سورة المائدة، الآية الرابعة والخمسون: «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي اللّه بقوم يحبهم ويحبونه أذلّةٍ على المؤمنين أعزةٍ على الكافرين يجاهدون في سبيل اللّه ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل اللّه يؤتيه من يشاء واللّه واسع عليم». وانظر أيضاً بحث ڤيڤيان كوميرو: «الميثاق الجديد في سورة المائدة»، وهو منشور في مجلة آرابيكا، العدد (XLVIII, 3) من عام ٢٠٠١، ص ٢٩٧-٣٠٤. وانظر أيضاً بحث أوري روبان: «حياة محمد والصورة الذاتية عن الإسلام»، وهو منشور في الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه هارالد موتزكي: **سيرة محمد. مشكلة المصادر**، ص ٧-٨.

(١١) **القرآن**، سورة الأحزاب، الآيتان ٢٦-٢٧: «وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيّهم وقذف في قلوبهم الرعب فريقاً تقتلون وتأسرون فريقاً. وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضاً لم تطؤوها وكان اللّه على كل شيء قديرا». وسورة الفتح، الآية ٢٠: «وعدكم اللّه مغانم كثيرة تأخذونها فعجّل لكم هذه وكفّ أيدي الناس عنكم ولتكون آية للمؤمنين ويهديكم صراطاً مستقيماً».

(١٢) **القرآن**، سورة الأنفال الآيات رقم ١، ٤١، ٦٧-٧٠، وسورة الحشر، الآيات ١-١٠.

(١٣) نضرب على ذلك مثلاً الماوردي الذي عاش في القرن الحادي عشر الميلادي. أنظر كتابه: **الأحكام السلطانية**، الفصل الثاني عشر.



لقد علَّق بعض الباحثين المعاصرين على الغزوات التي كان ينظمها محمد باتجاه فلسطين البيزنطية قائلاً بأنها تمثل «سياسته الشمالية». وارتأى مونتغمري واط أن هذه السياسة تبدو «مُلغِزة»، وقال إن «محمد لم يكن يكشف عن خططه إلا لعدد قليل من أصحابه المقربين»[١٤]. وربما كان ذلك صحيحاً بالنسبة لبعض الحالات. ولكن إذا ما أخذنا الأمور بشموليتها، فإن اللغز ليس لغزاً إلا في ظاهره. فلا ريب في أنه كانت هناك سياسة شمالية لمحمد ومعاونيه، ولكن قبل أن يهاجموا أعماق فلسطين كان عليهم أن يخضعوا الأحلاف القبلية العربية، الموجودة في المناطق الحدودية أو أن يكسبوها إلى صفهم. ونقصد بها القبائل المتحالفة مع الامبراطورية البيزنطية والتي كانت مكلَّفة حراسة هذه الحدود، وهي قبائل غسان، وجذام، ولخم ومن تحالف معهم، وكذلك بعض الزعماء المحليين في هذه المناطق[١٥]. وتقول المصادر الإسلامية إن الصعوبات التي اصطدمت بها قوات محمد هناك تدل على أن حلفاء بيزنطة من العرب كانوا يشكلون بالفعل عقبة حقيقية في وجهها.

٢ ـ دومة الجندل

طبقاً لما كتبه يعقوب الرهاوي في النصف الثاني من القرن السابع الميلادي، فإنه بدءاً من «السنة السابعة لمحمد» «شرع العرب يقومون بغزوات داخل فلسطين»[١٦]. والسنة السابعة لمحمد بحسب تقويم يعقوب الخاص، تقابل وفقاً للجدول الزمني، لأعمال الامبراطورين البيزنطي والفارسي ـ الذي يقدمه كتدعيم لملاحظته ـ سنة (٦٢٦م). وهذه السنة في التقويم الهجري هي السنة الخامسة. وهو التاريخ الذي تحدده المصادر الإسلامية للحملة العسكرية التي قام بها محمد ضد واحة دومة الجندل الواقعة شمالي الجزيرة العربية. يقول الواقدي: «أراد رسول اللّه أن يدنو إلى أدنى الشام وقِيل له إنها طرف أفواه الشام، فلو دنوت لها كان ذلك مما يفزع قيصر»[١٧].

---

(١٤) مونتغمري واط، **محمد**، ص ٢٨٠-٢٨١.

(١٥) ف.م.دونر: **الفتوحات الإسلامية الأولى**، ١٩٨١، ص ١٠١-١١١.

(١٦) **كرونيكا مينورا، بارس تيرثيا** Chronica minora, pars tertia، II، النص في الصفحة رقم ٣٢٦-٣٢٧ الترجمة اللاتينية ص ٢٥٠-٢٥١.

(١٧) الواقدي، **المغازي**، الجزء الأول، ص ٤٠٣. كلمة الشام تدل على منطقة سوريا ـ فلسطين.



وطبقاً لروايات المغازي، فإنه قد حصلت على الأقل ثلاث هجمات ضد واحة دومة الجندل في زمن محمد[١٨]. وهذه الواحة كانت معروفة بصفتها محطة مهمة على طريق الحجاز، باتجاه حوران السورية وباتجاه دمشق أيضاً. كانت عبارة عن نقطة تقاطع طرق استراتيجية. وكانت هذه الواحة مسكونة إلى حد كبير بالعرب المسيحيين. وكانت تحت سلطة أُكيدر الكندي، حليف البيزنطيين. ولم تؤدِ الحملة الأولى التي قادها محمد شخصياً، والتي ذكرناها آنفاً، إلى نتائج ملحوظة. وأما الثانية التي قادها القرشي عبد الرحمن بن عوف فقد أدّت إلى إخضاع أحد زعماء قبيلة كلب الكبيرة، التي كانت أراضي كلئها ممتدة في المنطقة. ويُقال إنه في عام (٦٣٠) أرسل محمد القرشي خالد بن الوليد من أجل مهاجمة الواحة مرة أخرى. ويُقال أيضاً إن خالد استطاع احتلالها وفرض جزية حرب ثقيلة على السكان، وأجبر أُكيدر الكندي على توقيع عهد استسلام. وإذا كان أُكيدر قد خضع فإن ذلك لم يستمر طويلاً على ما يبدو. وبالفعل، فقد لزم فتح الواحة من جديد بعد موت محمد لكي تنتهي نهائياً قصة دومة الجندل. وكان ذلك على يد خالد نفسه[١٩].

والآن نطرح هذا السؤال: هل أسقط المؤرخون المسلمون على زمن محمد قصة الفتح الذي حصل لاحقاً في الواقع؟ من الصعب أن نحسم الأمر فيما يخص هذه النقطة. فالروايات المتعلقة بدومة الجندل لا تخلو من التناقضات العديدة والخلط والاضطراب بشأن أسماء الأشخاص والأماكن. وقد وجد بين المؤرخين أحياناً من يتشكك فيها. ولكن إلحاح المغازي على هذا الهدف يجد تفسيره في أهمية الموقع الاستراتيجي الذي تشكله واحة دومة الجندل على طريق سوريا، وفي كونها موالية لبيزنطة بواسطة حلفائها العرب[٢٠].

وفيما يخص الملاحظة الكرونولوجية، انظر المرجع: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ٥٨٤.

(١٨) ج.م.ب جونز: كرونولوجيا المغازي، دراسة نصّية، وهو بحث منشور في الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه أوري روبان بعنوان: **حياة محمد**، ص ١٩٨-٢٠٥، وانظر أيضاً البلاذري: **أنساب الأشراف**، ج١، ص. ٣٤١، ٣٧٨، ٣٨٢.

(١٩) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٨٢-٨٥.

(٢٠) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ص ٦٤٠a-٦٤١b، مادة: دومة الجندل.



٣ ـ تبوك والمنافقون

طبقاً لكتب المغازي فإن الهجوم الثالث على دومة الجندل (عام ٦٣٠) قد حصل انطلاقاً من تبوك. فتبوك تقع شمال غربي الجزيرة العربية على بعد حوالى (٣٠٠) كيلومتر قبل «البتراء». وأما واحة دومة الجندل فتقع على مسافة (٣٥٠) كيلومتراً شمال شرقي تبوك. وكانت منطقة تبوك تقع في أراضي قبائل جذام ولخم وبقية القبائل الأخرى المتحالفة مع الغساسنة. ونحن لا نمتلك شهادات عن هذه الحملة العسكرية في أي مكان آخر غير المصادر الإسلامية حيث تتلبس أهمية كبيرة نظراً إلى الطابع الرمزي المخلوع عليها.

وبالفعل كان العامان ٦٢٩-٦٣٠ قد شهدا حدثاً مهماً: ألا هو انتصار هرقل على الفرس في فلسطين والاستعادة الرسمية للقدس. ويُقال إن نبي الإسلام عندما وصل إلى تبوك نصب حجراً للدلالة على وجهة الصلاة. وبعد أن أشار بيده إلى جهتي الشمال والجنوب على التوالي قال على سبيل الاستملاك المسبق: «ما هاهنا شام، وما هاهنا يمن»[٢١]. لكن ينبغي أن نعلم أن الحملة العسكرية حصلت في سياق غير موائم لأن سياسة محمد الهادفة إلى مهاجمة البيزنطيين أثارت حركة معارضة واحتجاج قوية في يثرب[٢٢]. ويُقال إن محمداً هو الذي قاد الحملة شخصياً، ولكن الكثير من أنصاره لم يتبعوه إلا على مضض في مناخ من التشكك العام. هذا هو على الأقل ما يتبدى لنا من خلال قراءة الروايات التقليدية المتعلقة بهذه الحملة. فكل واحد كان يشتبه في الآخر بأنه ينتمي إلى تلك الفئة الغامضة التي تدعى «بالمنافقين».

إن هذه الكلمة العربية تترجم عادة إلى الفرنسية: بـ (hypocrites)، ويُقال إنها كانت تطلق في البداية على أولئك الذين لم يُسلِموا إلا بشكل ظاهري سطحي، متذرعين بشتى الأعذار لكيلا ينخرطوا في الجهاد في سبيل اللّه كما يفعل المؤمنون الحقيقيون. ولكن يبدو أن هذه المعارضة تتجاوز ذلك الظرف العارض. فهي تنغرس

---

(٢١) الواقدي، **المغازي**، الجزء الثالث، ص ١٠٢١.

(٢٢) موشي جيل: «المعارضة المدينيّة للنبي»، في مجلة دراسات القدس في اللغة العربية والإسلام، الجزء العاشر (١٩٨٧)، ص ٦٥-٩٦.



داخل انشقاق أكثر عمقاً، وذي طبيعة عقائدية، يعترض على السلطة السياسية والدينية للنبي، ويؤدي في نهاية المطاف إلى محاولة بناء جامع منشق(٢٣).

كان الواقدي قد روى قصة هذه الحملة العسكرية على تبوك وذكر أن أحد المحققين سأل أحد المشاركين في الحملة قائلاً:

«هل كان الناس يعرفون أهل النفاق فيهم؟ فقال: نعم واللّه، إن كان الرجل ليعرفه من أبيه وأخيه وبني عمه»(٢٤).

وفي الواقع، إن فئة المنافقين تقع في منزلة وسطى بين المؤمنين والكافرين. وهي تتكرر كاللازمة في النصوص القرآنية من دون أن نعرف البتة طبقاً للنص ذاته من تدل عليه بالضبط. ولكن فيما يتعلق بالنقطة التي تشغلنا هنا فيبدو أن «السياسة الشمالية» لمحمد لم تكن تحظى بالإجماع في المدينة.

٤ ـ مؤتة

بالإضافة إلى الهجوم على دومة الجندل تقول لنا كتب المغازي إنه حصلت على الأقل ثلاث عمليات عسكرية على حدود شرقي الأردن في زمن محمد(٢٥). ومن بين هذه العمليات الثلاث يمكن القول إن عملية مؤتة كانت الأكثر أهمية. وقد كانت لها أصداؤها حتى في المصادر السريانية واليونانية. ويُقال إنها وقعت في العام الثامن للهجرة [أي ٦٢٩م]. ولكن هناك مصدراً يونانياً يموضعها في زمن أبي بكر على

---

(٢٣) كلمة «منافق» مستعارة من اللغة الحبشية حيث تحمل معنى الطائفة المهرطقة أو الزنديقة. انظر بهذا الصدد آرثر جفري: **معجم الألفاظ الأجنبية في القرآن**، ص ٢٧٢. أما فيما يخص المناقشات الأكاديمية المتعلقة بطبيعة هذه المعارضة المدينية وقادتها فانظر البحث المذكور آنفاً للمستشرق موشي جيل «المعارضة المدينية للنبي». وانظر للباحث نفسه دراسة بعنوان «عقيدة أبي عامر». وهي منشورة في مجلة الدراسات الشرقية الإسرائيلية، العدد الثاني عشر (١٩٩٢)، ص ٩-٥٧. وانظر أيضاً ميكائيل ليكر: **المسلمون، واليهود، والوثنيون، دراسات عن الفترة الإسلامية الأولى في المدينة**، الفصل الرابع بعنوان «مسجد ضرار» (بُنِيَ في العام التاسع بعد الهجرة).

(٢٤) الواقدي، **المغازي**، الجزء الثالث، ص ٩٨٩ وما تلاها، وفي مواضع متفرقة أيضاً، ثم بشكل خاص ص ١٠٠٩.

(٢٥) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج١، ص ٣٨٠.



الرغم من أن خطتها كانت قد أُعدت سابقاً من قبل محمد قبل وفاته[٢٦].

ولكن تاريخ وقوعها لا يهمّ كثيراً في نهاية المطاف. فأهمية الحدث تعود إلى أن زعيم الأمة أرسل قواته ليس فقط إلى الحدود، بل إلى داخل الأراضي الفلسطينية ذاتها: أي إلى مؤتة.

ومؤتة هذه تقع في البلقاء (أي في المنطقة الشرقية للبحر الميت). وهي تشكل جزءاً من فلسطين الثالثة البيزنطية. وكانت تقع على بعد عشرين كيلومتراً شرقي الطرف الجنوبي للبحر الميت، وعلى بعد عشرة كيلومترات جنوبي مدينة «الكرك» الحالية، وعلى مفترق طريقين: الأول مستعرض، والثاني موازٍ للطريق الروماني المعروف بطريق تراجانوس[٢٧]. وكان عرب جذام، المتنصرون بقدر أو بآخر، مهيمنين على هذا القطاع. وربما كان محمد ميَّالاً إلى القيام بهذه الحملة لأن فلسطين كانت قد استعيدت توّاً من قبل البيزنطيين بعد أن احتلت مدة خمسة عشر عاماً من قبل الفرس.

وبالتالي فربما كان احتلالها سهلاً في تلك اللحظة لأنها كانت لا تزال متفككة على الصعيد العسكري. وإذا صح ذلك، فإن الحساب كان فاسداً، لأن الحملة عليها باءت بالفشل. فقد فقدت الأمة ثلاثة من خيرة قادتها العسكريين بالإضافة إلى الرجال الكثيرين الذين سقطوا. وكان أول من قتل قائد الحملة العسكرية نفسه: أي زيد بن حارثة الذي كان مولى سابقاً لمحمد ولكنه أعتقه وجعل منه ابنه بالتبنّي. وكان زيد والداً لأسامة الذي تحدثت عنه سابقاً، والذي سوف أعود إليه مرة أخرى أيضاً.

لقد عثرنا على رواية رصينة تماماً عن هذه الحملة العسكرية في «كرونوغرافيا» للراهب البيزنطي تيوفانوس المعترف الذي كتب بين عامي ٨١٠ و٨١٥، انطلاقاً من وثائق سابقة ذات أصل سرياني وربما مأخوذة عن ثيوفيل الرهاوي. وفيها تترجع أصداء لمعلومات ذات أصل عربي[٢٨].

(٢٦) هذا الملف تم عرضه من قبل المستشرق الإيطالي: كايتاني، **الحوليات**، الجزء الثاني، ص ٨٠ وما تلاها.

(٢٧) ف. م. آبيل: **جغرافية فلسطين**، الجزء الثاني، ص ٢٢٩، ٢٣١، والخريطة رقم عشرة.

(٢٨) لورانس ا. كونراد: «تيوفانوس والتراث التاريخي العربي: بعض الأمثلة على التواصل بين الثقافات»، بحث منشور في مجلة: **بحوث بيزنطية**، الجزء الخامس عشر، أمستردام، ١٩٩٠، ص ٢١-٢٦.



بيد أن تيوفانوس يموضع الحدث في عهد أبي بكر، لا في عهد النبي. ولكنه يذكر أن محمداً كان هو الذي خطط للعملية، وهو الذي عيَّن قادة الحملة وحدد أهداف العملية. وكان عدد القادة أربعة، وهدفهم «الذهاب لمقاتلة العرب الذين كانوا مسيحيين». وقد علم «الوكيل الأسقفي» البيزنطي ثيودوروس، الذي كان موجوداً في المنطقة، بمقاصد المهاجمين عن طريق أحد مرتزقته العرب الذي كان من أصل قرشي. وعندئذ بادر هو بالهجوم مع الجنود الذين كانوا يحرسون الصحراء، وكانت النتيجة أن ثلاثة من قادة الحملة المسلمين قتلوا، بالإضافة إلى عدد كبير من رجالهم. ولكن القائد الرابع، أي خالد الملقب «بسيف اللّه المسلول»، نجح في الهرب.

إذا ما قارنا الرواية البيزنطية بروايات المصادر الإسلامية عن حملة مؤتة بدت لنا الأولى مختصرة بالقياس إلى إسهاب هذه الأخيرة في الكلام عن العمل البطولي للمسلمين. ونلاحظ أن الروايات الإسلامية تحرص على تحديد عدد المقاتلين لدى كلا الطرفين: فعدد المسلمين لم يكن يتجاوز الثلاثة آلاف في مواجهة عدد هائل لأعدائهم يراوح من رواية إلى أخرى بين مائة ألف عربي، أو مائة ألف عربي متحالف مع مائة ألف بيزنطي، أو مائتي ألف بيزنطي متحالفين مع خمسين ألف عربي[٢٩]. ومن الجهة البيزنطية تؤكد الروايات أن الامبراطور هرقل شخصياً هو الذي كان يقود العمليات العسكرية، وتحدد بدقة الموقع الذي كان يشرف منه على هذه العمليات. وفي رواية ابن إسحاق نلاحظ أن مختلف حلقات القتال تتخلَّلها أشعار بطولية ينشدها المحاربون الشجعان. وتختلف أسماء الأماكن من رواية إلى أخرى، وكذلك أسماء بعض المتحاربين. والجانب الشرعي ليس غائباً: فمحمد قبل

---

(٢٩) الواقدي، **المغازي**، الجزء الثاني، ص ٧٥٥ وما تلاها، وانظر أيضاً ص ٧٦٠ بشكل خاص.
وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثاني، ص ١٢٨-١٣٠، وانظر ص (١٢٩) بشكل خاص.
وابن هشام، **السيرة**، الجزء الثاني، ص ٣٧٣ وما تلاها، انظر ص ٣٧٥ بشكل خاص.
والطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ١٦١٠-١٦١٨، انظر بشكل خاص ص ١٦١١-١٦١٢. **والسيرة الحلبية**، الجزء الثاني، ص ٧٨٦-٧٩٣، انظر بشكل خاص ص ٧٨٧، وبقية الصفحات الأخرى. واليعقوبي، **تاريخ**، الجزء الثاني، ص ٦٥-٦٦، ولكن اليعقوبي لا يجازف بمثل هذا النوع من التعداد.



أن يرسل قواته إلى ساحة المعركة يملي عليهم القواعد التي ينبغي أن يتقيدوا بها أثناء الحرب، أو من أجل اقتسام الغنائم، أو فتح الحصون، إلخ[٣٠].

وأما بشأن تاريخ الحملة وهل حصلت في زمن محمد بحسب المصادر العربية، أو في زمن أبي بكر بحسب تيوفانوس، فإنه يشكِّل جزءاً من المشاكل غير المحلولة، ولاسيما أن المصادر الإسلامية تتحدث عن حصول حملة ثانية على مؤتة بعد موت محمد.

٥ ـ أُبنى/ يُبنى

يبدو أن غزوة مؤتة لم تكن الحملة العسكرية الوحيدة التي حصلت في الأراضي الفلسطينية في زمن محمد. فالنبي أمر أسامة بن زيد، الذي ذكرناه آنفاً عندما تحدثنا عن العملية العسكرية ضد مؤتة، بالإغارة على منطقة تقع غربي البحر الميت. هذا هو على الأقل ما نستخلصه من تلك الروايات عن «غزوات رسول اللّه وجنده»، ولاسيما لدى مؤرخ وشارح من بغداد يدعى ابن حبيب (م. ٨٦٠). يقول: «سنة تسع، وفيها أنفذ أسامة بن زيد إلى الداروم من أرض فلسطين على جيش فغنم وسلم»[٣١].

والداروم كانت تدعى داروماس من قبل البيزنطيين. وهي عبارة عن السهل الساحلي الخصب الذي يقع شمال ـ شرقي غزة. أما بالنسبة للجغرافيين العرب فقد كانت تدل، بمعنى موسع، على الأراضي التي تحيط ببيت جبرين (أي «إيليتيروبوليس» بالنسبة للبيزنطيين)[٣٢].

هناك خبر يتردد في العديد من كتب الحديث. وهو يتيح لنا أن نتعرف بدقة إلى المكان والهدف اللذين حددهما محمد لأسامة في هذه الغارة. وأنقله هنا عن سنن أبي داؤود (م. ٨٨٨)، باب الجهاد:

(٣٠) الواقدي، **المغازي**، الجزء الثاني، ص ٧٥٧-٧٥٨.

(٣١) ابن حبيب، كتاب **المحبّر**، ص ١٢٥.

(٣٢) ف.م.آبيل: **جغرافية فلسطين**، الجزء الأول، ص ٤٢٠-٤٢٣، وانظر **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ص ١٦٨، مادة «داروم»، وانظر أيضاً اليعقوبي: **كتاب البلدان**، *(Kitâb al-Buldân)*، منشورات المعهد الفرنسي للأركيولوجيا الشرقية، القاهرة ١٩٣٧، ص ١٨٢.



«حدثنا هنّاد بن السري، عن ابن المبارك، عن صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، قال عروة: فحدثني أسامة: «إن رسول اللّه صلَّى اللّه عليه وسلّم كان عهد إليه فقال: أغِرْ على أُبنى صباحاً وحرِّق»(٣٣).

إن ورود «خبر الواحد» هذا في العديد من كتب الحديث المرتبة بحسب موضوعاتها يهدف إلى توضيح مشكلة شرعية خاصة بالجهاد: هل من المباح حرق الأماكن المغار عليها في أرض العدو؟ ولكن الحديث ذاته قد ورد أيضاً في كتب الحديث الأخرى التي لم تُرتَّب بحسب الموضوعات، وكذلك في كتب المغازي. ولكن في جميع الحالات نجد أن مصدره هو عروة بن الزبير بنقل الزهري.

أما المشاكل التي يطرحها اسم «أُبنى» وتحديد موقعها بالضبط فقد لقيت أجوبة مختلفة ومتناقضة من قبل المؤلفين العرب القدامى والمؤرخين المحدثين. وسوف أقدم هنا الجواب الذي يبدو لي أنه الأكثر تماسكاً ومتانة(٣٤).

فالواقع أن أبا داؤود يضيف إلى الحديث الذي ينقله التعليق المختصر التالي: «حدثنا عبد اللّه بن عمرو الغزّي، سمعت أبا مُسْهَر قِيل له أُبنى، قال: نحن أعلم، هي يُبْنَى فلسطين»(٣٥).

---

(٣٣) أبو داود، **السنن**، باب الجهاد ٨٣، وانظر ما يوازي ذلك عند ابن حنبل، **المسند**، الجزء الخامس، ص ٥، ٢٠٥، وص ٨، ٢٠٩، وكذلك ابن ماجة، **السنن**، ٢٤ جهاد، باب ٣١: التحريق بأرض العدو، وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الرابع، ص ٦٦.

(٣٤) وقد رفضه كايتاني مع مؤرخين آخرين من عصره لأسباب غير وجيهة. انظر كايتاني، **الحوليات**، المجلد الثاني، الجزء الأول، (١٩٠٧)، ص ٤٩٠-٤٩٢ مع المراجع، وم.ج. دوغويج: **مذكرة عن فتح سوريا** Mémoire sur la Conquête de la Syrie، (١٩٠٠) ص ١٧-١٩. وقد أعيد طبعه عام ١٩٧٨، منشورات مكتبة فرلاغ. وانظر أيضاً ف.م.دونر: **الفتوحات الإسلامية الأولى**، ولكن «دونر» لا يتحدث عن حديث أسامة ولا عن أُبنى.

(٣٥) التحوير الصوتي الذي يؤدي إلى قلب الياء إلى همزة (يُبنى/أُبنى) معروف قديماً في اللغة العربية. والاسم العبراني والآرامي يوروشاليم/يورشيليم يتحول إلى أوريشلم أو أوراشلم لدى الشاعر العربي الأعشى، السابق مباشرة على الحقبة الإسلامية. انظر بهذا الصدد ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الأول، ص (a-b ٢٧٩)، مادة «أوريشلم». وقد يحصل هذا التحوير في الاتجاه المعاكس، بحسب السياق الصوتي. وهكذا تتحول الهمزة إلى ياء في اللغة العربية القديمة، سواء «الكلاسيكية» أو «الوسطى»، بل حتى في بعض التنويعات المختلفة للقراءات القرآنية. أنظر بهذا الصدد هنري فليش: **مقالة في فقه اللغة العربية** Traité de Philologie arabe، جزءان، المطبعة



أبو داؤود يستعين هنا براويين من منطقة سوريا ـ فلسطين، وهما شخصان معروفان من قبل كُتَّاب السيرة المتخصصين. فالأول، عبد اللّه، كان فلسطينياً من غزة(٣٦). وأما الثاني، أبو مسهر عبد الأعلى الغساني (م. ٢١٨هـ/ ٨٣٣م)، فكان من سلالة الغساسنة، أي العرب المتحالفين مع البيزنطيين قبل الفتح الإسلامي وفي عهده. وهو أحد رواة الحديث المعروفين في دمشق. وكان عالماً على وجه الخصوص بالأخبار المتعلقة بفتح هذه المدينة(٣٧). ونلاحظ أن أبا مسهر يلفت الانتباه في المقطع السابق إلى أننا «نحن»، يقصد الغساسنة، أعلم من أي شخص آخر بالأحداث التي وقعت في تلك الفترة، وبالتالي فنحن الأقدر على تحديد موضع أُبنى/ يُبنى.

أما المؤرّخ والجغرافي اليعقوبي فإنه يموضع المدينة على الطريق الذاهب من رملة إلى غزة. وهذا الطريق يمر من خلال يُبنى وعسقلون. لنستمع إليه يقول:

«ويُبنى، وهي مدينة قديمة على قلعة، وهي التي يروى أن أسامة بن زيد قال: أمرني رسول اللّه لما وجهني فقال: أغرْ على يُبنى صباحاً ثم حرّق. وأهل هذه المدينة قوم من السامرة»(٣٨).

نلاحظ أن اليعقوبي يتمتع بدقة جغرافية كبيرة. ولكن بالإضافة إلى ذلك، فإن معلوماته عن السامريين مهمة على الرغم من أنها تخص الزمن الذي يكتب فيه [أي النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي]. وفي الواقع، ذُكر السامريون أكثر من مرة في المصادر العربية وغير العربية التي تتحدث عن النصف الأول من القرن السابع

= الكاثوليكية، بيروت ١٩٦١، ١٩٧٩. الجزء الأول، ص ١٠٤-١٠٧، وبالنسبة لفلسطين انظر: جوشوا بلو، **قواعد اللغة العربية المسيحية** *A Grammar of Christian Arabic*، منشورات لوفان، بلجيكا، ١٩٦٦، ص ٨٤.

(٣٦) ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، الجزء السادس، ص ١٦-١٧، لكنه لا يذكر تاريخ وفاته.

(٣٧) المصدر السابق، ص ٩٠-٩٢ والسيوطي، **طبقات الحفاظ**، ص ١٦٣، وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء السابع، ص ٤٧٣، والبلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٦٩.

(٣٨) اليعقوبي، **كتاب البلدان**، الترجمة الفرنسية ص ١٨١-١٨٢، وأبو عبيد البكري، **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، الجزء الأول، ص ١٠١، مادة «أُبنى». وهو يموضع أُبنى في البلقاء (منطقة في شرق الأردن تقع شرقي البحر الميت) حيث توجد مؤتة. ولكن بما أن الغارة حصلت غربي البحر الميت، في داروم، فإن الخلط بين المكانين مستحيل جغرافياً.



الميلادي، وبشكل أخص عن البدايات الأولى للفتح الإسلامي لجنوب فلسطين.

وأخيراً فإن ابن سعد ينقل الكلام التالي لهشام بن عروة، نقلاً عن حماد بن أسامة، أحد رواته المأذونين:

«قال أخبرنا أبو أُسامة حمَّاد بن أسامة قال: حدثنا هشام بن عروة قال: أخبرني أبي قال: أمَّر رسول اللّه، صلَّى اللّه عليه وسلم، أسامة بن زيد وأمره أن يغير على أُبْنَى من ساحل البحر»[٣٩].

وقد كان موقع يُبْنَى معروفاً من قبل مؤلفي العهد القديم تحت اسم جَبْني أو جبنئيل (Jabneh, Jabnéel)[٤٠]. وقد تم التحقق من أنه يطابق موقع جمنيا (Jamnia) في فلسطين البيزنطية على بعد أربعين كيلومتراً شمال غزة. وقد حدده المستشرق ف.م.آبيل في بلدة يبنا (Yebnâ) التي كان يعرفها شخصياً في زمنه[٤١]. ويبدو أن جمنيا/ أو يُبْنى/ أو يبنا كانت تقع على بُعد ستة أو سبعة كيلومترات من البحر الأبيض المتوسط، وهذا ما يتوافق مع تحديد ابن سعد الذي أوردناه آنفاً طبقاً لرواية ابن عروة.

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار جملة هذه المعلومات المتماسكة حول حديث أسامة المنقول عن عروة، فإنه يكاد يكون محققاً أن محمداً أوعز إلى أسامة بمهاجمة يبنى الواقعة في فلسطين شمال غزة بالقرب من الشاطئ، وأمره بإضرام النار فيها. أما في المصادر غير العربية فلا نمتلك شهادة عن هذه الغزوة بالضبط. ولكنها تتحدث بالمقابل بالنسبة لتلك الفترة، وبطريقة عامة، عن هجمات كاسحة ومتكررة لـ «عرب محمد» على فلسطين. وأما فيما يخص يُبْنى فستُفْتَح نهائياً عقب غزة وبقية المواقع الأخرى في المنطقة عام (٦٣٤م) في نهاية خلافة أبي بكر[٤٢].

---

(٣٩) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الرابع، ص ٦٧: أُبنى من ساحل البحر.

(٤٠) سفر يشوع (١٥، ١١). تقول الآية: «وتنفذ الحدود إلى جانب عقرون شمالاً، وتنعطف إلى شكرون، وتمر في جبل بعلة، وتنفذ إلى يبنئيل، وتؤدي منافذها إلى البحر. والحدود الغربية هي البحر الكبير»، وانظر سفر الأخبار (٢٦، ٦).

(٤١) ف.م.آبيل: **جغرافية فلسطين**، ص ٣٥٢-٣٥٣ وفي مواضع متفرقة. وانظر الخارطة رقم عشرة في الكتاب.

(٤٢) طبقاً للبلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٨٨.



بالنظر إلى التناقضات العديدة في المصادر الإسلامية عن فتح فلسطين ومجرياته وأسماء مواضعه الجغرافية، فإن مؤرخي القرن الماضي وباحثيه وجدوا من غير المعقول أن يفكر النبي في فتح منطقة بعيدة إلى مثل هذا الحد عن الحجاز. ولهذا ذهب التفكير بهم إلى أن هذه الغزوة كانت تخص موقعاً أكثر قرباً، يقع في منطقة مؤتة حيث أراد أسامة أن ينتقم لأبيه زيد(٤٣).

وبالفعل، قد يتحفظ المرء من القبول بسهولة فكرة أن محمداً خطط بدءاً من الحجاز للقيام بحملة عسكرية بعيدة إلى مثل هذا الحد، وفي منطقة آهلة بالسكان كمنطقة يُبْنى في فلسطين. ولكن في نهاية المطاف فإن مؤتة هي أيضاً بعيدة جداً عن الحجاز وتقع في سهل خصب شرقي الأردن، وجميع الباحثين يتفقون على القول إنه قد حصلت فيها غزوة، بله غزوتان. هذا من جهة، وأما من جهة أخرى فإن ما نعلمه عن المعرفة التي كان يحوزها التجار القرشيون، ومن بينهم محمد، عن فلسطين وسوريا يقلّل كثيراً من أهمية البعد الجغرافي والطابع المجهول لهدف تلك الحملة التي أمر بها محمد أسامة، أحد أقرب المقربين إليه وأخلص خلصائه. وطبقاً لبعض روايات الحكاية المنقولة عن أسامة، فإن أبا بكر لم يكن على علم بإيعاز محمد له بمهاجمة يُبْنَى وتحريقها(٤٤). وربما كان ذلك يشكّل جزءاً مما سمّاه مونتغمري واط بـ «الأسرار المجهولة» لسياسة النبي الشمالية.

٦ ـ الواقدي يروي

يورد الواقدي حديث أسامة. ولكن موقع «يُبْنى» بالنسبة إليه هو مؤتة الواقعة شرقي البحر الميت، والحملة قام بها أسامة بعد موت محمد. ومجمل رواية الواقدي تُفهمنا، ولكن بشكل غير مباشر، أن أسامة قد أرسل إلى «المكان الذي قُتل فيه أبوه» لكي ينتقم له. وبالتالي، يتعلق الأمر ضمنياً بمؤتة التي ستدعى مذذاك فصاعداً «أُبنى» دونما تفسير لسبب هذا الاستبدال الأشبه ما يكون بالاحتيال. ونص الحديث في مادته لم يتغيّر لدى الواقدي، ولكنه حُرف في نهاية المطاف عن

(٤٣) كايتاني، **الحوليات**، الجزء الثاني، الباب الأول، ص ٤٩١-٤٩٢ والمراجع.
(٤٤) ابن حنبل، **المسند**، الجزء الخامس، ص (٨. ٢٠٩).



موضوعه الخاص. بيد أن هناك اعتبارات من طبيعة أدبية يمكن أن تفسر سبب هذه العملية.

وبالفعل، إن رواية الواقدي الطويلة ترد في نهاية كتابه عن **«مغازي رسول اللّه»**[٤٥]. وقد اهتم كثيراً بالصياغة الأدبية. وهي تستحق في ذاتها تحليلاً مطولاً ليس كوثيقة تاريخية بالمعنى الحرفي للكلمة، بل بصفتها قصة تاريخية كتبت في نهاية مؤلَّفه لغايات تثقيفية. وهي مرتّبة بطريقة يختلط فيها التاريخ المقدس بالاعتبارات التشريعية الخاصة بقوانين الحرب، وبالآثار الدرامية المستهدفة من وراء التوصيف المزخرف للغارة المفاجئة.

من المعلوم أن الواقدي كان قاضياً مرافقاً للجيوش العباسية في أحد قطاعات بغداد. وهذا ما يفسِّر تركيزه على المسائل الشرعية المتعلقة بالحرب، مما ينعكس أثره غالباً على كيفية تأليف كتابه والربط بين أجزائه. فمثلاً في الجزء الذي يخصنا هنا نلاحظ أن أسامة، قبل أن يذهب إلى الحرب، يتناقش مع بُريدة، حامل لوائه، وهو محارب قديم[٤٦]. ونجد بريدة يطرح عليه هذا السؤال: ألا ينبغي لنا قبل بدء الهجوم أن ندعوهم إلى اعتناق الإسلام؟ فإذا ما قبلوا لا تعود هناك حاجة لمهاجمتهم. وعلى أية حال فهذا ما أوصى به النبي أباك[٤٧]. ويجيبه أسامة قائلاً إنه في مثل هذه الحالة الخاصة فإن الرسول أمر بعكس ذلك. لنستمع إلى المحاورة بينهما في كلّيتها: «قال: فحدثني هشام بن عاصم، عن المنذر بن جهم قال: قال بريدة لأسامة: يا أبا محمد، إني شهدت رسول اللّه صلَّى اللّه عليه وسلم يوصي أباك أن يدعوهم إلى الإسلام، فإن أطاعوه خيّرهم، وإن أحبوا أن يقيموا في دارهم ويكونوا كأعراب المسلمين، ولا شيء لهم في الفيء ولا الغنيمة إلا أن يجاهدوا مع المسلمين. وإن تحولوا إلى دار الإسلام كان لهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين. قال أسامة: هكذا وصية رسول اللّه صلَّى اللّه عليه وسلَّم لأبي. ولكن

---

(٤٥) الواقدي، **المغازي**، الجزء الثالث، ص ١١١٧-١١٢٧.

(٤٦) حول «بريدة» أنظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الرابع، ص ٢٤١-٢٤٣، وابن عبد البرّ، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء الأول، ص ١٨٥-١٨٦.

(٤٧) هناك حديث طويل حول هذا الموضوع معزوّ إلى بريدة من قبل أبي داؤود، أنظر: «سنن» أبي داؤود، باب الجهاد، رقم ٨٢، ومسند ابن حنبل، الجزء الخامس، ص ٤. ٣٥٢.



رسول اللّه صلَّى اللّه عليه وسلَّم أمرني، وهو آخر عهده إليّ، أن أُسرع السير وأسبق الأخبار، وأن أشنّ الغارة عليهم بغير دعاء، فأحرّق وأخرّب. فقال بريدة: سمعاً وطاعة لأمر رسول اللّه صلَّى اللّه عليه وسلم».

هكذا نلاحظ أن بريدة، حيال جواب أسامة، أعلن السمع والطاعة وتنفيذ أوامر النبي فوراً [ص ١١٢٢-١١٢٣].

وأما فيما يخص الغارة ذاتها فيبدو لنا وكأن الواقدي يشعر بالاستمتاع إذ يتحدث عنها بكل تفاصيلها. يحصل ذلك كما لو أنه كان قد شهد العملية شخصياً.

لنستمع إليه يقول: «فلما انتهى (أي أسامة) إلى أُبْنَى فنظر إليها منظر العين عبَّأ أصحابه وقال: اجعلوها غارة ولا تمعنوا في الطلب ولا تفترقوا، واجتمعوا وأخفوا الصوت، واذكروا اللّه في أنفسكم، وجردوا سيوفكم وضعوها فيمن أشرف لكم. ثم دفع عليهم الغارة، فما نبح كلبٌ ولا تحرك أحد. وما شعروا إلا بالقوم قد شنّوا عليهم الغارة ينادون بشعارهم: يا منصور أمِتْ! فقتل من أشرف له، وسبى من قدر عليه، وحرَّق في طوائفهم بالنار، وحرّق منازلهم وحرثهم ونخلهم، فصارت أعاصير من الدخّاخين، وأجال الخيل في عرصاتهم، ولم يمعنوا في الطلب، أصابوا ما قرب منهم وأقاموا يومهم ذلك في تعبئة ما أصابوا من الغنائم» [ص ١١٢٣].

٧ ـ غزة

في حوالى عام (٦٤٠م) أتى المؤرخ السرياني توما القسيس، في نبذة مختصرة جداً، بذكر وقوع معركة بين البيزنطيين والعرب في قطاع غزة. الخبر، على اختصاره، يدل على أن هذه المعركة كانت في نظر المؤرخ أول لحظة مهمة من لحظات فتح فلسطين، إذ سجلت أول هزيمة للبيزنطيين. ولا يتحدث المؤلف عن أي معركة أخرى خلا إشارة إلى تلك الغارة العربية التي حصلت في الجزيرة بعد سنتين من ذلك التاريخ والتي قتل فيها أخوه بالذات، وكان راهباً يشتغل كبوَّاب في أحد الأديرة. يقول توما القسيس:

«بسنة تسعمائة وخمس وأربعين، اندقطيونا السابع، الجمعة الرابع من شباط، في الساعة التاسعة، دار القتال بين الروم وطيايا مهمت بفلسطين، على بعد اثني عشر ميلاً من غزة. فهرب الرومان وتركوا البطريق بار يردان فقتله طيايا، وقُتل هناك نحو



أربعة آلاف من مساكين القرويين من مسيحيين ويهود وسامريين. فخرَّب طيايا القطر كله»[٤٨].

هذه اللمحة التاريخية شديدة الدقة من حيث ذكر تاريخ المعركة، وموقعها، واسم محمد (هنا مهمت بالسريانية). وأما فيما يخص القيمة التقريبية للرقم (٤٠٠٠)، الذي ربما كان يعني فقط «كثيراً»، فيمكننا أن نتوقع سقوط العديد من المدنيين داخل قطاع زراعي مأهول بالسكان ومزدهر كقطاع غزة[٤٩]. ونلاحظ أن توما القسيس يتحدث عن التركيبة الفلاحية للسكان وأنهم ينتمون إلى أديان متعددة: من مسيحية، ويهودية، وسامرية. وهذا ما يتوافق مع الواقع المحلي بالفعل. فبالنسبة للمسيحيين نلاحظ أن غزة كانت مقراً للمطرانية. وأما فيما يخص اليهود والسامريين فقد جاء ذكرهم في أخبار مختلفة تتعلق بفلسطين في تلك الفترة[٥٠]. وهناك روايات أخرى، غير رواية توما القسيس، عن المعركة التي حصلت في قطاع غزة عام (٦٣٤م)، ولكنها متأخرة من حيث الزمن ولا تحتوي على إشارات تفصيلية من هذا النوع. وهذا ما يزيد من أهمية رواية توما وقيمتها.

وبالفعل، إننا نمتلك روايات أخرى عن الحدث نفسه. فهناك رواية يونانية يسمى فيها القائد البيزنطي لا بنسبه السلاليّ، بل باسمه الشخصي: سرجيوس. وهناك روايات عربية يصعب التوفيق فيما بينها[٥١]. ويبدو طبقاً لهذه الروايات الأخيرة أن العديد من القادة العرب كانوا قد ساهموا في عمليات عسكرية شتى، وأن نطاق هذه العمليات كان أوسع من قطاع غزة، وهذا محتمل جداً لأن الفتح كان قد ابتدأ فعلاً. وأسماء القادة العرب مذكورة في هذه الروايات، ونذكر من بينهم: أبو سفيان، وابنه

---

(٤٨) «الرومان» هنا (Rûmoyè) هم البيزنطيون، ورثة الامبراطورية الرومانية في المشرق (وهم بالعربية يدعون: روم). وطيايا هو الاسم الأصلي الذي يدل في السريانية على العرب بشكل عام. وأما محمد فيقابله في النص السرياني مهمت. وبار يردان تعني حرفياً «ابن يردان»، أي سرجيوس طبقاً للمصادر اليونانية.

(٤٩) عن غزة ومنطقتها، أنظر ف.م.آبيل: **جغرافية فلسطين**، الجزء الثاني (١٩٣٨)، ص ٣٢٧-٣٢٨، و**الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ص (١٠٨١a)، مادة: غزة.

(٥٠) كان السامريون لا يزالون موجودين في يبنى في عصر اليعقوبي.

(٥١) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٥١-١٥٢.



يزيد، وعمرو بن العاص، وكنت قد تحدثت عنهم سابقاً[٥٢].

٨ ـ «وظهر النبي عند الساراسين = أي العرب»

بالتزامن مع توما القسيس جرت الإشارة إلى الأحداث نفسها في «عقيدة يعقوب»، وهو نص يعرف باليونانية بـ: (La Didaskalia Iakôbou)، وباللاتينية: (Doctrina Jacobi). وهو عبارة عن كراس للمنافحة عن العقيدة المسيحية، ومكتوب بلغة حكائية، وموجه إلى اليهود. وكان قد كتب للمرة الأولى باللغة **اليونانية بين عامي (٦٣٤-٦٤٠) في قرطاجة، عاصمة الإقليم البيزنطي من أفريقيا.** وضمن السياق العام الذي اختاره المؤلف المغفل الاسم، أي ضمن سياق السياسة البيزنطية الهادفة إلى إجبار اليهود على اعتناق المسيحية، يتحدث هذا الكراس عن انتصار للعرب (الساراسين Saracènes)، سقط فيه أحد ضباط الحرس الامبراطوري البيزنطي ـ وكان من المرشحين ـ قتيلاً، وهو الشخص عينه الذي لفت انتباه أشخاص الرواية إلى نبي العرب[٥٣].

إن المقطع الذي يهمنا هنا من «عقيدة يعقوب» يتحدث عن يهودي اسمه «إيوستوس»، وكان يهودي آخر اعتنق المسيحية ـ واسمه يعقوب ـ قد أقنعه بحججه لكي ينضم إلى عقيدة يسوع المسيح. يقول المقطع:

«قال إيوستوس ليعقوب: كتب إليّ أخي «أبراعامس» بأن نبياً كذاباً قد ظهر. وعندما قُتل المرشح من قبل الساراسين كنت في قيسارية ـ يقول لي أبراعامس ـ وكنت ذاهباً في السفينة إلى ميناء سيكامينا. كانوا يقولون: لقد قتل المرشح[٥٤]! وكنا، نحن اليهود، في فرح كبير. كانوا يقولون بأن النبي قد ظهر، وأنه آت مع

(٥٢) أنظر القسم الأول، الفصل الرابع، الفقرتين ٣-٤.

(٥٣) أنظر **عقيدة يعقوب**، الجزء الخامس، ١٦ (تحقيق وترجمة فانسان ديروش، ص ٢٠٨-٢٠٩).

(٥٤) المرشح (O Kandidatos) كلمة مأخوذة من اللاتينية (Candidatus). وهي تعني عضواً «من النخبة أو ضابطاً في الحرس الامبراطوري. وأما توما القسيس فيتحدث عن البطريق (Patrîqios). وأما الساراسين فهم العرب. وقيسارية مدينة موجودة في فلسطين على الشاطئ. وقد كانت العاصمة البيزنطية لفلسطين الأولى. أنظر بهذا الصدد **عقيدة يعقوب**، شرح جيلبير داغرون، الجزء الأول، ص ٢٤١. وأما سيكامينا أو سيكامينوس، فهي ميناء يقع على مسافة أربعين كيلومتراً شمالي قيسارية.



الساراسين، وأنه يعلن عن ظهور المسيح الممشوح الذي سيجيء. وأنا (أبراعامس) بعد أن وصلت إلى سيكامينا توقفت عند رجل مسن متضلع جداً بالكتابات المقدسة وقلت له: ما الذي تقوله لي عن النبي الذي ظهر عند الساراسين؟ فرد عليّ وهو يتنهد بعمق: إنه نبي كذّاب: فهل يجيء الأنبياء مدججين بالسلاح من أعلى رأسهم إلى أخمص قدميهم(٥٥)؟... ولكن أنت، يا سيد أبراعامس، اذهبْ واستخبرْ لنا عن هذا النبي الذي ظهر. وأنا، أبراعامس، بعد أن قمت ببحث واسع عن الموضوع، فهمت من أولئك الذين التقوه أنه لا يوجد شيء صحيح عند هذا النبي المزعوم: فليس عنده إلا المجازر. وهو يقول أيضاً بأنه يمتلك مفاتيح الجنة، وهذا شيء لا يصدق البتة». هذا ما كتبه لي أخي أبراعامس من المشرق...».

في هذا الإطار الملوَّن بالأسلوب الحكائي نلاحظ أن «عقيدة يعقوب» تشير على ما هو بادٍ للعيان إلى الحدث نفسه الذي سجله توما القسيس في كتابه، وهو الحدث نفسه الذي سيُروَى لاحقاً من قبل تيوفانوس ثم من قبل المصادر العربية. ولكن بما أن المستشرقين وجدوا صعوبة في التوفيق بين مختلف الروايات العربية فيما يخص ظروف الانتصار في غزة ومقتل البطريق البيزنطي عام (٦٣٤م)، فقد ارتأوا أن هذه القصة «غامضة وثانوية الأهمية»(٥٦). ولكن الواقع غير ذلك إذا ما نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر أخرى غير وجهة نظر التاريخ الحدثي العابر.

فهذه هي أول مرة يظهر فيها اسم محمد في نص سرياني مكتوب ومعاصر لمحمد، وذلك ضمن إطار حدث عسكري دالّ على أول هزيمة للبيزنطيين أمام الفاتحين العرب. لقد ظهر هذا النص في وقت مبكر جداً، أي في وقت لم يكن قد ظهر فيه بعد أي نص تاريخي إسلامي لا عن محمد، ولا عن نبوّته، ولا عن فتوحاته.

وفي الوقت نفسه، وداخل إطار الحدث عينه، نلاحظ أن هذا النص المكتوب

---

(٥٥) «نبي كذاب»: planos prophêtês و«مسلح من أعلى رأسه إلى أخمص قدميه»، حرفياً «مسلح بسيف وعربة حرب».

(٥٦) ف.م.دونر: **الفتوحات الإسلامية الأولى**، ص ١١٥-١١٦، وانظر أيضاً الصفحة ٣٠٩ من الكتاب نفسه، هامش رقم ١٣٣. هذا الحكم، الذي يبدو خارجياً جداً، ربما كان عائداً إلى عدم الاطلاع على نصوص توما القسيس وعقيدة يعقوب. وهي نصوص كانت لا تزال آنئذ مجهولة إلى حد كبير.



باللغة اليونانية أصلاً يتحدث عن ثلاثة أشياء مهمة. فهو أولاً يفيدنا أن رئيس الساراسين يدَّعي لنفسه صفة النبي. كما أنه يدشن المجادلة التي ستصبح لاحقاً كاللازمة المتكررة لدى المنافحين المسيحيين ضد الإسلام. وأقصد بها تلك التي تنفي صحة مزاعم نبي يجيء «مدجّجاً بالسلاح وبعدّة الحرب»، ثم يعد أتباعه بالجنة في الوقت ذاته. وأخيراً، يتحدث هذا النص عن فرح اليهود وعن آمالهم القيامية التي أثارتها هجمة العرب على المنطقة. وهذه المسألة سوف أتحدث عنها لاحقاً.

وأخيراً، إذا ما ألقينا نظرة شاملة على كلا النصين معاً نلاحظ أنهما يحملاننا، على الرغم من تباينهما الشديد، على الاعتقاد بأن كل واحد من المؤلفين يستمد معلوماته ليس فقط من شهود عيان مطلعين جيداً على الأمور، بل أيضاً أن هذه الأمور كانت تتخذ بالنسبة إلى كل منهما دلالة خاصة[٥٧].

(٥٧) ج. داغرون: **عقيدة يعقوب**، تفسير، ج ١، ص ٢٤٦-٢٤٧، وفي مواضع متفرقة.



الفصل الرابع

أورشليم = إيلياء = بيت المقدس

١ ـ آيليا: (Aelia)

كانت القدس تدعى آنذاك باسمها الروماني آيليا (Aelia). وهو مشتق من اسم آيليوس هادريانوس، الامبراطور الروماني الذي كان حاكماً أثناء التمرد اليهودي الذي قاده بار كوخيبا (١٣٢-١٣٥م). وكان جبل آيليا يدل لدى المؤلفين اليونانيين في القرن السابع الميلادي على موقع المعبد اليهودي القديم. ومعلوم أن هادريانوس أقام عليه صرحاً مهدى إلى الآلهة الرومانية الثلاثة: كبير الآلهة جوبيتر أو المشتري، والإلهة يونون زوجة المشتري، ومينرفا إلهة الحرب عند الرومان التي ينسبون إليها حماية الفنون والعلوم، وتقابلها أثينا عند اليونان[١]. ولما عُرِّبت كلمة آيليا أصبحت «إيلياء». وهو الاسم الأكثر استخداماً من قبل المصادر العربية التي تتحدث عن الفتح. وقد ظل استخدامه شائعاً بشكل رسمي طوال عهد السلالة الأموية. وكان منقوشاً على صُوى الألف في عهد الخليفة عبد الملك[٢] (٦٨٥-٧٠٥م)، وسيبقى

---

(١) برنار فلوزان: «فناء الهيكل لحظة وصول العرب طبقاً لروايتين بيزنطيتين». بحث منشور في كتاب جماعي بإشراف رابي ـ جونز تحت عنوان «بيت المقدس» Bayt al-Maqdis، ١٩٩٢، ص ٢٦-٢٧.

(٢) صولانج أوري: «جوانب دينية للنصوص النقوشية لبدايات الإسلام». بحث منشور في الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه ألفريد لويس دي بريمار بعنوان: **الكتابات الإسلامية الأولى** *Les premières écritures islamiques*، مجلة العالم الإسلامي والمتوسطي، ص (٣١) والمراجع، (وصوّة الألف: حجر ينصب كل ألف خطوة على الطرق الرومانية العسكرية «م»).



شائعاً حتى في القرن التاسع الميلادي في الكتب التأريخية والجغرافية[٣]. وفي زمن الفتح العربي كان سكان القدس مسيحيين بشكل شبه كامل. وبعد انعقاد المجمع الكنسي في خلقيدونية عام (٤٥١م) امتدت سلطة أسقفية أورشليم لكي تشمل الأقاليم الثلاثة لفلسطين. ومعلوم أن مدينة أورشليم كانت آخر المراكز الأسقفية الأربعة للكنيسة الشرقية بعد القسطنطينية والإسكندرية وأنطاكية. وكان رؤساء هذه المراكز الأسقفية الأربعة يحملون اسم «بطريرك» منذ عهد الامبراطور يوستنيانس (٥٢٧-٥٦٥م)[٤].

وأخيراً، وفي عهد الفتح العربي كان مقر المعبد اليهودي القديم مهجوراً. وأما المسيحيون فكانوا من جهتهم يمتلكون معبداً بالقرب من برج داود في الجهة الأخرى من المدينة[٥].

في عامي (٦٢٨-٦٢٩) استطاع الامبراطور البيزنطي هرقل أن يهزم نهائياً الفرس الساسانيين، وأن يستعيد فلسطين التي كانت محتلة منذ عام (٦١٤م). وفي عام (٦٢٩) تحديداً ظهر للمرة الأولى في تسميته لقب بازيلوس (Basileus)، أي «امبراطور»، وذلك كمعادل للقب الامبراطور الروماني (imperator)، وبالصيغة الكاملة: «المؤمن بالمسيح، الامبراطور»: (Pistos èn Christô basileus). ثم تطور اللقب أكثر وأصبح: «المؤمن بالمسيح اللّه، الامبراطور»[٦] (Pistos èn Christô tô Théô, basileus). وأما ملوك فارس الساسانيون فلم يكونوا من جهتهم بخيلين بالألقاب، بل كانوا يزيدون منها ويفخّمونها.

نضرب على ذلك مثلاً خصم هرقل: خسرو الثاني. فلم يكن فقط «ملك

---

(٣) أنظر مثلاً ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثالث، ص ٥١٦، واليعقوبي، **معجم البلدان**، الترجمة الفرنسية، ص ١٨١، وص ١٨٣.

(٤) بيير ماراڤال: **المسيحية من الامبراطور قسطنطين إلى الفتح العربي**، ص ٢٠١.

(٥) هربرت بوس: «برج داود/ محراب داود» بحث منشور في مجلة دراسات القدس للغة العربية والإسلام، العدد ١٧ (١٩٩٤)، ص ١٤٢-١٤٣ والمراجع.

(٦) أنظر بحث عرفان شهيد: هرقل الامبراطور، المؤمن بالمسيح (١٩٨٢)، المعاد نشره في كتاب: **بيزنطة والشرق السامي قبل صعود الإسلام** *Byzantium and the Semitic Orient before the rise of Islam*، منشورات ڤاريوروم، لندن ١٩٨٨، ص (٩١).



أورشليم = إيلياء = بيت المقدس





الملوك... وسيد الشعوب، وأمير السلام، ومنقذ البشر، إلخ...». بل كان أيضاً «ذلك الذي أشرق مع الشمس، ورفيق النجوم»[(٧)]. وفي عام (٦٣١م) دخل هرقل ظافراً إلى أورشليم لكي يعيد بكل مهابة بقايا صليب المسيح إلى مكانه بعد أن كان الفرس قد رفعوه[(٨)].

٢ ـ صوفرونيوس البطريرك

حوالى نهاية عام ٦٣٣ أو بداية ٦٣٤ كان الراهب صوفرونيوس، وهو من أصل دمشقي، قد انتخب للتو بطريركاً أرثوذكسياً لأورشليم. وبعد انتخابه بقليل عبّر عن قلقه من الغارات العربية على البلاد من خلال **رسالة سينودوسية** وجهها إلى بابا روما وبطريرك القسطنطينية معاً. وقد جاء في ختامها: «ليهب اللّه أباطرتنا القوة الكافية والصولجانات العاتية لكي يسحقوا عنجهية كل البرابرة، وبخاصة الساراسين (أو السارا كينوس) (Sarakênôs). فبسبب الذنوب التي ارتكبناها ابتلينا فجأة بهم وأصبحوا يهجمون علينا بكل وحشية وينهبوننا ويسلبوننا...»[(٩)].

لكن يبدو أن صولجان هرقل لم يكن ذا قوة كافية لكي يستطيع احتواء الساراسين (أي العرب). ففي شهر تموز/يوليو من عام (٦٣٤) استطاع هؤلاء أن يهزموا ثيودوروس، أخا الامبراطور في موقع يدعى أجنادين، على بعد (٢٥) كيلومتراً

---

(٧) أنظر مادة «الساسانيين» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء التاسع، ص ٨٢٦، بقلم موروني.

(٨) **تاريخ المسيحية منذ البدايات الأولى وحتى اليوم** *Histoire du christianisme des origines à nos jours*، مؤلف جماعي من عدة أجزاء بإشراف مجموعة من الباحثين. انظر الجزء الرابع الذي أشرف عليه الباحث ج. داغرون من جملة باحثين آخرين، ص ١٣-٢٤: «مطارنة، رهبان، أباطرة بين عامي ٦١٠-١٠٥٤».

(٩) انظر أيضاً المرجع التالي: **تراث آباء الكنيسة اليونانية** *Patrologiae Graecae*، ٣١٩٧، العمود ٨٧، وانظر أيضاً كريستوف ڤون شونبورن: **صوفرونيوس الأورشليمي، الحياة الرهبانية والجهر بالعقيدة** *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et Confession dogmatique*، باريس، منشورات بوشين، ١٩٧٢، ص ٨٩-٩٠، وانظر أيضاً هويلاند: **أن ترى الإسلام كما راه الآخرون. لمحة عامة عن الكتابات المسيحية واليهودية والزرادشتية المتعلقة بالإسلام الأولي وتقييم لها**، ١٩٩٧، ص ٦٩. ونلاحظ أن الرسالة السينودوسية لصوفرونيوس لا تحمل أي تاريخ. ولكن يمكننا بسهولة أن نكتشف العلاقة بين هذا النص والغارات السابقة للفاتحين العرب. وهي غارات كنا قد تحدثنا عنها في الفصل السابق.



جنوب غربي أورشليم. وفي نهاية شهر كانون الأول/ ديسمبر من العام نفسه عسكروا بجيوشهم في ضواحي أورشليم. وهذا ما نعرفه عن طريق «عظة الميلاد» التي ألقاها صوفرونيوس. وقد اضطر مسيحيو المدينة، الذين يحتفلون عادة بعيد الميلاد في بيت لحم، إلى البقاء تلك السنة في بيوتهم. وصحيح أن تاريخ «عظة الميلاد» غير محدد من حيث السنة، لكننا نعلم أن عيد الميلاد تصادف في تلك السنة مع يوم الأحد، وهو يوم العطلة الأسبوعية لقيامة المسيح. وقد أشار صوفرونيوس إلى هذه المصادفة في بداية العظة ونهايتها[١٠]. علماً بأن التصادف ما بين يوم الميلاد ويوم الأحد حصل عام (٦٣٤م)[١١].

العظة التي ألقاها صوفرونيوس يومذاك كانت مفعمة بالغنائية والشاعرية، وتخلّلتها استشهادات عديدة من الكتاب المقدس، ومن العهد القديم على وجه الخصوص. فأورشليم كانت آنذاك محاطة بالهاجريين (العرب). كما كانت مدينة داود محاطة سابقاً بالفلسطينيين Philistins، أي سكان فلسطين القدماء. وكما أن الدخول إلى الجنة كان قد حُظّر على آدم بقوة السيف الملتهب للملاك، كذلك حُظّر على المسيحيين الدخول إلى بيت لحم في ذلك اليوم الأحد المتصادف مع الميلاد، بسبب ذنوبهم وخطاياهم، ولكن هذه المرة بقوة «السيف البربري والمتوحش للساراسين، السيف المسلول من غمده والمليء بقساوة شيطانية حقيقية»[١٢].

وفي عظة أخرى بدا صوفرونيوس أكثر قلقاً، وأقصد بها عظة «التعميد المقدس» التي تدعى أيضاً «عظة التجلي الإلّهي». ولكن تاريخها الدقيق غير محدد. وربما كان الأمر يتعلق بعيد الغطاس عام ٦٣٥[١٣]. جاء في عظة صوفرونيوس:

«ما الذي حصل حتى تزايدت الغارات البربرية علينا وأصبحت الكتائب

---

(١٠) أنظر: **تراث آباء الكنيسة اليونانية**، ٨٧، العمودين ٣٢٠١AC، ٣٢١٢BC.

(١١) في الوقت الذي تحوم فيه الشكوك حول دقة التواريخ الزمنية للكثير من الأحداث المتعلقة بالفتح الإسلامي، نلاحظ أن «عظة الميلاد» التي ألقاها البطريرك صوفورنيوس عام ٦٣٤ تشكل بالنسبة للمؤرخين مستنداً تأريخياً موثوقاً.

(١٢) **تراث آباء الكنيسة اليونانية**، ٨٧، العمود ٣٢٠٦AC، ونلاحظ هنا أن الفاتحين العرب يُدعون تارة باسم الهاجريّين (أي أبناء هاجر، أَمَة إبراهيم)، وطوراً باسم الساراسين (أي عرب الخيام) أو باسم الإسماعيليين (أي أولاد إسماعيل بن إبراهيم).

(١٣) أنظر مادة «القدس» في **الموسوعة الإسلامية** بقلم غواتان، الجزء الخامس، ص ٣٢٣a.



الساراسانية تنهض ضدنا؟ لماذا كل هذا الدمار والنهب والسلب؟ لماذا أصبح سفك الدماء مستمراً إلى درجة أن جثث أهالينا أصبحت فريسة لطيور السماء؟ ولماذا دمروا كنائسنا واعتدوا على صلييبنا وأهانوه؟ . . . إنها ذروة الرجس والخراب الذي تنبأ لنا به الأنبياء[١٤]. فالساراسينيون يكتسحون بلاداً ليست لهم، ويدمرون المدن، ويخربون المحاصيل والحقول، ويضرمون النار في القرى، ويقوضون الأديرة المقدسة، ويواجهون الجيوش الرومانية، ويغنمون الغنائم من الحرب، ويحققون النصر تلو النصر، ويجيّشون كل قواتهم ضدنا. . . ثم يفتخرون بأنهم يهيمنون على العالم كله مقلدين في ذلك زعيمهم باستمرار ودون توقف»[١٥] . . .

٣ ـ عمر الفاتح

كان استسلام أورشليم في عهد خلافة عمر بن الخطاب. ولكن المصارد اليونانية المعاصرة للحدث لا تحدد التاريخ، واسم عمر لا يظهر فيها البتة. وكان لزاماً علينا أن ننتظر نهاية القرن التالي لكي يظهر اسم عمر لدى تيوفانوس بصفته فاتح المدينة المقدسة، ثم لكي يظهر لدى المؤلفين العرب في بحر القرن التاسع الميلادي، وإن يكن مخبرو هؤلاء الأخيرين ليسوا مجمعين على المسألة. ينبغي أن نلاحظ أيضاً أن الكتب التاريخية السريانية المعاصرة للحدث تبدو صامتة بخصوصه. بل يبدو وكأن أورشليم سقطت «في أيدي زعيم قبيلة غير معروف كثيراً، وبدون أن يعتبر التاريخ ذلك حدثاً كبيراً»، بحسب تعبير س. د. غواتان[١٦].

---

(١٤) سفر دانيال (١١، ٣١): «وتقوم منه قوى وتدنّس المقدس القلعة، وتزيل المحرقة الدائمة وتقيم فيه شناعة الخراب». وانظر إنجيل «متى» (٢٤، ١٥): «فإذا رأيتم المخرّب الشنيع الذي تكلم عليه النبي دانيال قائماً في المكان المقدس، فليهرب إلى الجبال من كان عندئذ في اليهودية. ومن كان على السطح، فلا ينزل ليأخذ ما في بيته».

(١٥) أنظر الترجمة الإنكليزية للنص في هويلاند: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ٧٢-٧٣، وانظر مقطعاً مترجماً إلى الفرنسية من قِبل ف. م. آبيل في كتابه: **استيلاء العرب على أورشليم** *La prise de Jérusalem par les Arabes (638)*، (١٩١٠-١٩١١)، ص ١٢٠، وانظر أيضاً للمؤلف نفسه: **تاريخ فلسطين** *Histoire de la Palestine*، الجزء الثاني: من الحرب اليهودية إلى الغزو العربي، باريس، منشورات غابلدا، ١٩٥٢. ص ٣٩٨-٣٩٩.

(١٦) غواتان، مصدر آنف الذكر، ص ٣٢١b.



بالنسبة لتاريخ هذا الاستسلام تتأرجح تحديدات المؤرخين العرب بين (٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨م). وفي «**فتوح البلدان**» يقدم البلاذري على التوالي ثلاث روايات مختصرة ومختلفة عن الحدث. فالقائد العربي الذي حاصر المدينة ثم فاوض على استسلامها قبل أن يأخذ رأي عمر بن الخطاب ليس هو نفسه في الروايات الثلاث. بل حتى شروط الاستسلام ليست واحدة، إذ تختلف من رواية إلى أخرى. ففي إحدى هذه الروايات يُقال لنا صراحة إن عمر قدم شخصياً لكي يصدّق على هذه الشروط. ولكن الروايتين الأخريين لا تقولان ذلك بشكل واضح[١٧]. أما **اليعقوبي** فيموضع الأحداث بالأحرى عام (١٦هـ)، أي (٦٣٧م) قائلاً:

«وكتب أبو عبيدة إلى عمر يعلمه مطاولة أهل إيلياء وصبرهم، وقال بعضهم: إن أهل إيلياء سألوه أن يكون الخليفة المصالح لهم، فأخذ عليهم العقود والمواثيق، وكتب إلى عمر فخرج إلى الشام، واستخلف على المدينة عثمان بن عفان، وقرَّب خالداً، وأدناه، وأمَّره. فسار في الناس على مقدمته، وذلك في رجب سنة ١٦، فنزل الجابية من أرض دمشق، ثم صار إلى بيت المقدس، فافتتحها صلحاً، وكتب لهم كتاباً: بسم اللّه الرحمن الرحيم، هذا كتاب كتبه عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس، إنكم آمنون على دمائكم وأموالكم وكنائسكم لا تُسكن ولا تُخرَّب...»[١٨].

وأخيراً فإن الجغرافي العربي أبا عبيد البكري يورد رواية تقول إن: «عمر بن الخطاب لما وُلِّي زار أهل الشام، فنزل الجابية وأرسل رجلاً من جديلة إلى بيت المقدس، فافتتحها صلحاً»[١٩].

لقد أعطى بعضهم الكثير من الأهمية للحكاية التي أوردها تيوفانوس المعترف (مطلع القرن التاسع الميلادي) والتي يروي فيها قصة اللقاء الذي تمّ بين البطريرك صوفرونيوس وعمر بن الخطاب الفاتح. فقد قَدِم هذا الأخير إلى بيت المقدس لكي

---

(١٧) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٨٨-١٨٩.

(١٨) اليعقوبي، **تاريخ**، الجزء الثاني، ص ١٤٦-١٤٧. إن التناوب بين الاسم الروماني إيلياء والاسم العربي «بيت المقدس» يدل بدون شك على محاولة للتوفيق بين معلومات مختلفة.

(١٩) أبو عبيد البكري: **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، الجزء الثاني، ص ٨٢٧، مادة: الصخرة.



يوقع رسمياً، وبشكل مهيب، على استسلام المدينة. ولكن يبدو أن هذه الحكاية ترجّع صدى الحكايات الإسلامية المتأخرة أكثر مما تنفرد بخبر مستقل بذاته. فقد كان أتيح الوقت الكافي للأسطورة التي تتحدث عن عمر كفاتح للقدس لكي تتشكل وتتبلور، وهذا لأسباب عديدة.

وفي الواقع، إن الحكاية التي نقلها تيوفانوس هي عبارة عن إخراج مسرحي، وهدفها الردّ على الأسطورة الانتصارية التي حيكت حول عمر بن الخطاب، و«الرفع من شأن كنيسة الأورشليميين» من خلال التركيز على دور البطريرك صوفرونيوس وعلو مكانته. فهي تقول: دخل عمر إلى المدينة المقدسة وهو «يرتدي ثياباً وسخة وممزقة ومصنوعة من وبر الجمال». ثم تضيف أنه «منافق» يريد أن يبني «مصلّى من أجل كفره وزندقته». وبالكثير من التعالي يقدم صوفرونيوس للخليفة بعد أن رأى ثيابه الوسخة والممزقة ثياباً جديدة ونظيفة. ولكن عمر لا يقبل بارتدائها إلا لوقت قصير ريثما تغسل ثيابه، ثم يردها[٢٠]. ولسوف يواصل المؤلفون المسيحيون المتأخرون النسج من خيالهم على هذا اللقاء التاريخي[٢١].

إننا لا نحوز أي نص معاصر للأحداث أو قريب منها يتحدث عن بناء عمر بن الخطاب للمصلَّى في الفناء. يضاف إلى ذلك أن قصة ثياب عمر الوسخة أو الممزقة هي في الواقع استنساخ لحكاية إسلامية تبجِّل عمر وتحوير لها من أجل تبجيل صوفرونيوس. ونحن نجد أثراً لهذه الحكاية الإسلامية لدى الطبري، وهي تفيدنا بأنها لم تحصل في إيلياء (آيليا = أورشليم = القدس)، ولا مع صوفرونيوس، بل في مدينة إيلات الواقعة على خليج العقبة. فاللقاء تم هناك، بحسب رواية الطبري، بين عمر والأسقف المحلي الذي لم يذكر اسمه. وهدف القصة لفت الانتباه إلى بساطة عادات الخليفة، التي كثيراً ما نوهت بها مصادر المأثور الإسلامي. وطبقاً لمخبر أول فإنه عندما ذهب عمر إلى سوريا «سلك الطريق الذي يمر بإيلات». ونستنتج من ذلك

---

(٢٠) **تراث آباء الكنيسة اليونانية**، ١٠٨، العمودان ٦٩٣-٦٩٤.

(٢١) كريستوف فون شونبورن: **صوفرونيوس الأورشليمي، الحياة الرهبانية والجهر بالعقيدة**، ص ٩٦-٩٧، وهو يستشهد ببطريرك الإسكندرية بين عامي ٩٣٥-٩٤٠ أوطيخا الإسكندراني، الذي اتخذ في العربية اسم سعيد بن بطريق. أنظر بهذا الصدد كتاب هويلاند: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ٤٤٢-٤٤٣.



أنه استراح قليلاً مع أصحابه القرشيين والمدينيين في هذه المحطة التي كانت قد خضعت للسلطة الإسلامية. ويضيف مخبر ثان أن عمر بعد أن تعب من الرحلة واتسخت ثيابه بسبب ركوب الخيل، طلب من مطران إيلات أن يغسلها له ويخيطها. وقد أراد هذا الأخير، علاوة على ذلك، أن يقدم له قميصاً جديداً كهدية. ولكن عمر رده عليه على الرغم من أنه أبدى إعجابه بالقماش، «ثم لبس قميصه وقال: هذا أنشفهما للعرق»[٢٢]. ثم تستمر سلسلة الأخبار المتقطعة متحدثةً عن مرور عمر ليس في آيليا بيت المقدس، بل بالجابية حيث مارس دوره كموزع عادل للغنائم وكمشرِّع منصف.

ولكن على الرغم من كل ذلك فإن حكاية تيوفانوس شكّلت وثيقة مهمة أتاحت دعم بعض الروايات المتناقلة في المصادر العربية، مع أنها في الواقع تابعة لها ضداً على روايات أخرى مناقضة لها. كما أسهمت في تشكيل رأي شائع، تبيَّن فيما بعد أنه هش جداً، ومؤداه أن استسلام بيت المقدس حصل عام ٦٣٨م بعد حصار استمر عامين، وأن الخليفة عمر بن الخطاب قدم شخصياً لحضور هذا الاستسلام بناء على طلب سكان المدينة أنفسهم بعد أن أعطاهم الضمانات التي طلبوها، وأنه التقى هناك صوفرونيوس، وأنه بنى هناك أيضاً مصلى[٢٣]. بل إن هذه الحكاية ساهمت في تحديد تاريخ وفاة البطريرك بأنها كانت بعد عام ٦٣٨م. ولكننا نعلم أن هذا التاريخ يظل غير موثوق[٢٤].

بالمقابل، إن العنصر الزمني الوحيد الذي يظل موثوقاً هو أن العرب الذين تحدث عنهم صوفرونيوس في «عظة عيد الميلاد» كانوا يعسكرون بجيوشهم ما بين بيت لحم وبيت المقدس منذ يوم عيد الميلاد عام (٦٣٤م). وقد اقترح هربرت بوس في دراستين متتاليتين إرجاع فتح القدس إلى ربيع عام ٦٣٥م. وهو يعتقد أن عمرو بن العاص، وليس عمر بن الخطاب، هو من حضر استسلام المدينة، وأنه لم

---

(٢٢) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج١، رقم ٢٥٢٢.

(٢٣) م.ج.دوغويج: **مبحث عن فتح سوريا** *Mémoire sur la conquête de la Syrie* (١٩٠٠)، معاد طبعه عام ١٩٧٨، ص ١٥٦-١٥٨، وانظر كتاب ف.م.دونر: **الفتوحات الإسلامية الأولى**، ص ١٥١-١٥٢.

(٢٤) شونبورن، «صوفرونيوس» (١٩٧٢)، آنف الذكر، ص ٩٧، وهامش رقم (١٣٦).



يحصل حصار للمدينة بحصر المعنى، بل فقط احتلال للأراضي التي تحيط بها. وبعد أن يقارن هذا المؤرخ بين مختلف المصادر من عربية وغير عربية يتوصل إلى النتيجة التالية: إن الفاتحين دخلوا إلى بيت المقدس في اليوم الثاني من نيسان/ أبريل عام (٦٣٥م). وقد صادف هذا اليوم أحد الشّعانين. وقد شاركوا السكان عندئذ مواكبهم الدينية والشعائرية الخاصة بالأسبوع المقدس[٢٥].

وأما فيما يخص قدوم عمر إلى سوريا أثناء خلافته فإن الروايات المختلفة عن رحلاته المزعومة المتتالية إلى هذا البلد متناقضة هي أيضاً. فالمرجح أنه لم يأتِ إلى سوريا إلا مرة واحدة. وكان ذلك بعد الانتصار الحاسم للمسلمين في معركة اليرموك عام (٦٣٦م) جنوب شرقي بحيرة طبريا. وقد ذهب إلى الجابية في الجولان، وكانت حتى ذلك الحين واحداً من مقامات الغساسنة. وقد قدم إلى هناك للتشاور مع قادته العسكريين، ولاتخاذ القرارات الضرورية المتعلقة بتقسيم غنائم الحرب وبعض المسائل التنظيمية الأخرى. ومن المحتمل أن يكون قد استقبل في الجابية وفداً من سكان بيت المقدس قدم ليطلب منه توكيد الضمانات التي سبق أن أعطاها الفاتحون[٢٦].

عندما نستعرض جملة الروايات عن فتح بيت المقدس لا نجد أحداً من المخبرين الذين ذكرهم الطبري يتحدث عن صوفرونيوس. فهم يتحدثون فقط عن «أهل إيلياء»، بدون أن يسموا أحداً من الأعيان، وهذا حتى عندما يتحدثون عن شروط استسلامهم. ولكن لمرة واحدة يرد ذكر «راهب إيلياء»، أو بالأحرى «راهبها» بحسب تعبير الطبري

---

(٢٥) هربرت بوس: عمر بن الخطاب في بيت المقدس، بحث منشور في مجلة «دراسات القدس في اللغة العربية والإسلام»، العدد ٥ (١٩٨٤)، ص ١١٤، وانظر للمؤلف نفسه المبحث التالي: «صورة عمر بصفته فاتحاً لأورشليم، أو بيت المقدس»، منشور في مجلة دراسات القدس في اللغة العربية والإسلام، العدد الثامن (١٩٨٦)، ص ١٦٤.

(٢٦) أنظر المرجعين السابقين لهربرت بوس (١٩٨٤)، (١٩٨٦)، وهذا ما توحي لنا به الرواية المرتّبة من قبل البلعمي (القرن العاشر الميلادي). والواقع أن هذا المترجم الفارسي لكتاب **تاريخ الرسل والملوك** للطبري تدخل كثيراً في النص نظراً إلى أن مخبريّ الطبري كانوا على خلاف شديد فيما يخص هذه النقاط بالذات. انظر كتاب البلعمي ـ روتنبرغ، *Chroniques de Tabarî traduite sur la version persane d'Abou Ali Mohammed Belami*، باريس ١٨٦٧-١٨٧٤، وقد أعادت نشره دار سندباد ١٩٥٨-١٩٨٣، ص ١٦٢-١٦٣.



حرفياً، وهذا بشكل عَرَضي. فقد جاء هذا الراهب يقترح على الخليفة تقديم عصير العنب لجنوده، موضحاً أن هذا العصير لا خطر فيه لأنه طُبخ حتى قُلِّص إلى الثلث ولم يعد يحتوي على الكحول. وقد قبل عمر هذا الشراب وأفتى بأنه حلال. ومن الصعب أن نتصور أن هذا الراهب الخبير بالمشروبات المنعشة يمكن أن يكون بطريرك إيلياء. ولكن إذا كان هو المقصود فعلاً، فإن دوره عديم الأهمية لا يتعدى إبراز دور عمر كمشرِّع يفرِّق بين ما هو حلال وما هو حرام من الشراب. وبالفعل، إن القصة متركزة كلها على مسألة شرب عصير العنب المطبوخ. وطبقاً للراوي، فإن الخليفة لم يتأخر في تعميم تعليماته حول هذه المسألة من خلال رسائل وجهها. ولسوف تغدو لاحقاً بالفعل مرتعاً خصباً لتأويلات الفقهاء وحذلقاتهم[٢٧].

٤ ـ اليهود

ضمن السياق العام للصراع الدائر بين كلتا الامبراطوريتين البيزنطية والفارسية لم تكن حالة اليهود مستقرة، مثلها في ذلك مثل الأقليات الأخرى كالسامريين والمسيحيين اليعقوبيين. ولم تكن حالة اليهود صعبة من جهة البيزنطيين فقط، بل من جهة الفرس أيضاً. وهذا لا يعني أن اليهود كانوا بدون إشعاع أو نفوذ، مثلهم في ذلك أيضاً مثل المسيحيين النساطرة أو اليعاقبة. فهؤلاء وأولئك كانوا فاعلين في الأحداث السياسية، وكانوا يحاولون تحاشي أخطارها عليهم أو الاستفادة منها لخدمة طوائفهم. ولكنهم جميعاً كانوا يتعرضون لمساوئ التقلبات السياسية وانعكاساتها. فمثلاً عندما استعاد خسرو الثاني السلطة عام (٥٩٠-٥٩١م) حصلت مجازر لليهود في العاصمة الساسانية لأنهم دعموا ضده مغتصب السلطة وعدوه اللدود بهرام شوبين. وقد سقط في هذه المجازر من اليهود ضحايا عديدون. وقد ساهم المسيحيون في قمعهم بما قدموه من دعم للقائد الفارسي[٢٨].

---

(٢٧) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ٢٤٠٩-٢٤١٠، المخبر المذكور هنا هو أنس بن مالك، وهو خادم سابق لمحمد، وحجة في الحديث (النبوي). وفيما يخص استهلاك عصير العنب المطبوخ (الطلاء) أنظر «**سنن**» النسائي، ٥١، مادة أشربة، الطلاء (VIII، ٣٢٨-٣٣١).

(٢٨) م.ج.موروني: **العراق بعد الفتح الإسلامي** *Iraq after the Muslim Conquest*، نيوجيرسي، =



وأما من جهة البيزنطيين فقد كانت أورشليم المركز الجغرافي الذي تتمحور حوله الخصومة الدينية بين اليهود والمسيحيين. وكان لهذه الخصومة انعكاساتها في السياسة. فقد كانت سياسة الأباطرة اليونانيين تقوم على تحجيم الطائفة العاصية من اليهود عن طريق إجبارهم على اعتناق المسيحية بالقوة. وما كان ردّ اليهود على ذلك يتمثل فقط بانتظار ظهور المحرِّر، بل أيضاً بالعمل والنضال من أجل مجيئه. ففي أثناء حصار أورشليم من قبل خسرو الثاني عام (٦١٤م) ساعد الآلاف من يهود الداخل الفرس المهاجمين. وبعدئذ يقال إن إدارة المدينة أُوكلت إلى اليهود لفترة من الزمن مكافأةً لهم من قبل الفرس. وعندئذ غيَّر الاضطهاد معسكره، فوقع السكان المسيحيون ضحية للمجازر، وهُجِّروا من بيوتهم وأراضيهم، وأُحرقت أديرتهم وكنائسهم، وأُجبر بعضهم على اعتناق اليهودية غصباً عنه. ولكن يبدو أن تحكُّم اليهود بالمدينة لم يدم طويلاً. فالفرس، الذين ما كانوا يتبعون سوى سياستهم الخاصة تبعاً لمصالحهم، لم يتأخروا في طردهم[٢٩].

عندما استعاد هرقل فلسطين وأورشليم من أيدي الفرس، أصدر مرسوماً امبراطورياً عام ٦٣٤م يقضي بإجبار اليهود على اعتناق المسيحية تحت طائلة القتل. ولكن هذه السياسة، التي كانت قد اتبعت من قبل والتي تجلَّت آثارها في بعض مدن الامبراطورية، لم تُطبَّق في كل مكان. وذلك لأن بعض رجال الدين المسيحيين أنفسهم ما كانوا يحبذونها. فقد كانوا يعتبرونها كارثية أولاً من حيث المبدأ، لأن

= مطبوعات جامعة برنستون، ص (٣٢٠)، (١٩٨٤)، وانظر **الموسوعة الإسلامية**، الجزء التاسع، ص (٨٢a-b)، مادة: الساسانيين، وكذلك الجزء الأول، مادة «بهرام»، ص ٩٦٧b_٩٦٨a، بقلم: هيوارت ـ ماسّي.

(٢٩) برنار فلوزان: **القديس أنستازيوس الفارسي وتاريخ فلسطين في بداية القرن السابع الميلادي** *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au dêbut du VII^e Siècle*، الجزء الأول: النصوص، الجزء الثاني: التفسير. رهبان أورشليم والغزو الفارسي. باريس، منشورات المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية، ١٩٩٢، الجزء الثاني، ص ١٦٢-١٦٣. وانظر بحث إسرائيل ليفي: سفر الرؤيا لزربابل وملك الفرس احشويرش، منشور في مجلة الدراسات اليهودية (١٩١٩)، LXIX، ص ١١٢-١١٣، وانظر **«عقيدة يعقوب»** *Doctrina Jacobi* لجلبير داغرون (١٩٩١)، المقدمة والصفحة (٢٢) وما تلاها. وانظر فانسان ديروش: **ما بين روما والإسلام: الطوائف المسيحية في المشرق ٦١٠-١٠٥٤**، *Entre Rome et l'Islam. Les Chrétients d'Orient, 610-1054*، باريس، منشورات سيديس، ١٩٩٦، ص ٧٤ وما تلاها.



العمادة المسيحية ليست مستحبة ولا مقبولة عند اللّه إلا إذا كانت ناتجة عن «توافق الفكر مع الإيمان»، وثانياً لما قد ينجم عنها من مخاطر، عن طريق العدوى والإغراء، على الحياة الدينية لأبناء طوائفهم بالذات[٣٠].

مهما يكن من أمر فإن العديد من المصادر المعاصرة للفتح الإسلامي أو القريبة منه من حيث الزمن تقول لنا بأن المسيحيين رأوا في «الساراسين»، أي العرب، نوعاً من الشيطان، هذا في حين أن اليهود رحّبوا بهم في البداية واعتبروهم بمثابة محرِّرين يرهصون بمجيء العهد الخلاصي.

ولكن الدور الذي لعبه اليهود في الفتح العربي لفلسطين يبقى غامضاً. فمعلوماتنا عن الموضوع مستمدة من وثائق معيَّنة، وهذه الوثائق متأثرة بالضرورة بالتأويل الذي قدمه كاتبوها عن هذه الأحداث «على الساخن» تقريباً: أي لحظة حصولها. فالأخبار الأرمنية التي خلّفها لنا سيباوس (Sebèos) (توفي نحو ٦٦٠م) تجعل من فتح فلسطين ثمرة لشراكة حقيقية بين أبناء إسرائيل المنفيين إلى الجزيرة العربية عقب اضطهاد هرقل لهم وبين أبناء إسماعيل القادمين من الجزيرة العربية. وتقول هذه الأخبار الأرمنية أيضاً إن الحاكم الذي استلم إدارة أورشليم بعد استسلامها كان يهودياً[٣١]. ونحن نمتلك في القرن الحادي عشر تلميحات إلى هذه الشراكة في المصادر اليهودية نفسها، ولا يبعد أن تكون ترجيعاً لصدى المصادر الإسلامية. لنستمع إلى هذا المقطع:

«كانت إرادة اللّه قد أخذتنا برحمتها حتى قبل قيام عهد المملكة الإسماعيلية، وذلك يوم فتحوا الأرض المقدسة وانتزعوها من أيدي إيدوم[٣٢]. وعندما جاء العرب

(٣٠) داغرون، **الكنيسة والمسيحية البيزنطيتان**، في **تاريخ المسيحية**، م٤، ص ٣٠-٣١، مقطع من رسالة مكسيم المعترف سنة (٦٣٢م). أنظر فانسان ديروش، **ما بين روما والإسلام: الطوائف المسيحية في المشرق (٦١٠-١٠٥٤)**، ص ٧٧-٨٢، وكذلك بيير مارافال: **المسيحية من الامبراطور قسطنطين إلى الفتح العربي**، ص ٢٢-٣٣.

(٣١) سيباوس، **تاريخ هرقل** *Histoire d'Héraclius*، ترجمه عن الأرمنية ف. ماكلير، ص ٩٤-٩٧ وص ١٠٢-١٠٣.

(٣٢) يمثل شعب إيدوم في الكتب التوراتية ذرية أشعيا، الأخ العدو ليعقوب. وطبقاً للرؤى القيامية اليهودية لذلك الزمن فإن هذا الشعب يتجسّد في الامبراطورية البيزنطية.



إلى أورشليم كان معهم رجال من بني إسرائيل، وهم الذين كشفوا لهم عن موقع الهيكل»[٣٣].

على عكس العديد من الكتابات السريانية أو اليونانية أو الأرمنية، فإن التعبير الأدبي الذي كانت تستخدمه المصادر العبرانية آنذاك لوصف هذا الوضع لم يكن من نمط تأريخي. فالكتابة العبرانية عن هذه الموضوعات كانت تتموضع مباشرة على صعيد قيامي رؤيوي لا يقيم كبير اعتبار عموماً للقضايا الزمنية، ولا يشغله شيء آخر سوى انتظار المخلّص الذي يجيء في نهاية الزمن لإنقاذ العالم. نضرب على ذلك مثلاً «كتاب زربابل» الذي لا نعرف تاريخ تأليفه بالضبط[٣٤]. ولكن موضوعه يدور خصوصاً حول مسائل قيامية مرتبطة بتفسير النص التوراتي[٣٥]. والواقع أنه على عكس ما يمكن أن نعتقد فإن التيار الخلاصي كان ناشطاً حتى في الأوساط السريانية اليهودية عقب تدمير الهيكل من قبل تيتوس (Titus) عام (٧٠م). وقد كانت الروابط بين التيار الرباني والتيار الرؤيوي القيامي وثيقة جداً حتى ولو كان الحاخامات المحافظون يميلون إلى رفض هذين التيارين[٣٦]. ولدينا برهان على ذلك بالنسبة للفترة التي تشغلنا الآن.

فمن هذا المنظور تكتسب الأحداث معنى سرياً «يتكشف» تدريجاً من خلال أسفار التوراة المختلفة أو كتب الأنبياء، علماً بأن «الانكشاف» و«الانجلاء» هما المعنى الأولي لكلمة «الرؤيا». وقد كان هؤلاء الرؤيويون يرصدون تتابع الامبراطوريات ومجيء المخلِّص، أو يداورون على الأقل أملاً بإعادة بناء إسرائيل. وكانت آمالهم تتغذى، في جملة ما تتغذى به، بقراءة سفر «دانيال» التوراتي وتفسيره. ولنلاحظ هنا أن موضوعات مشابهة غالباً ما كانت تثار بشكل موازٍ في

---

(٣٣) رسالة أكاديمية أورشليم إلى طوائف الشتات في مصر، وقد استشهد بهذا المقطع بالإنكليزية الباحث هويلاند في: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ٥٢٨-٥٢٩ والمراجع.

(٣٤) إسرائيل ليفي: «رؤيا قيامية يهودية عربية»، بحث منشور في مجلة الدراسات اليهودية، العدد ٦٧، ص ١٧٨-١٨٢.

(٣٥) هويلاند: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ٣٠٧-٣٢١.

(٣٦) ج.ج. شوليم: النزعة الخلاصية اليهودية. دراسة عن روحانية الدين اليهودي I.c Messianisme Juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme، الترجمة الفرنسية، باريس، منشورات كالمان ليفي، ص ٢٤ وما تلاها.



الكتابات المسيحية عند حديثها عن قدوم أبناء إسماعيل، داخل إطار زمني مغاير واستشرافاً لرؤية مغايرة. مهما يكن من أمر، فإن هذا النوع من التأملات والتوقعات كان يشكل لدى هؤلاء وأولئك جزءاً من المناخ العقلي نفسه، ويستخدم غالباً اللغة نفسها. وسوف يحاول المسلمون بعدئذ الاندماج بدورهم داخل النمط نفسه من التفكير وتوظيفه لصالحهم كما هو متوقع. ولكن محاولاتهم ظلّت هامشية بالأحرى، لأنهم لم يكونوا مشبعين بنفس مرجعيات اليهود والمسيحيين المتمثلة بالكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وما كانوا يعتمدونها إلا إذا كانت تتوافق مع نمطهم الخاص في المرجعية.

نستطيع العثور على شذرات من الرؤى القيامية اليهودية المعاصرة للفتح العربي بين دفتي كتابين متأخرين من حيث تأليفهما، وإن يكونا قد وُضعا وهمياً تحت اسم حاخام مشهور ينتمي إلى القرن الثاني الميلادي هو: شمعون بن يوحاي[٣٧]. والكتابان هما: **أسرار شمعون بن يوحاي**، **ومدراش الملوك العشرة**. وكتاب **الأسرار** يتحدث لنا عن شمعون المسجون من قبل ملك «إيدوم» الذي يمثّل امبراطور بيزنطة. وقد تكشف له في سجنه معنى الأسرار انطلاقاً من قراءة وتفسير نبوءات بلعام كما وردت في التوراة، وفي سفر العدد على وجه التحديد (٢٤، ١٠-٢٤). جاء في كتاب **الأسرار** هذا مايلي:

«بعد أن رأى أن مملكة إسماعيل سوف تجيء أخذ يقول: ألم يكفنا أننا ابتلينا بمملكة إيدوم الشريرة حتى نبتلى أيضاً بمملكة إسماعيل؟ فردّ عليه الملاك الأعلى ميتاترون للحال قائلاً: لا تخف يا ابن الإنسان. فاللّه القدير أتى بمملكة إسماعيل لكي يخلّصكم من مملكة إيدوم الشريرة. ولسوف يظهر (لدى أبناء إسماعيل) نبي بحسب رغبة الرب، وسوف يفتح أمامهم الأرض. سوف يجيئون ويعيدون لهذه الأرض سابق بهجتها وازدهارها. وسوف تحصل أشياء مرعبة بينهم وبين أبناء عيسو. فأخذ رابي شمعون الكلام وقال: كيف نعرف أنهم جاؤوا لخلاصنا؟ فرد عليه

(٣٧) للمزيد من التوسع حول شمعون هذا، أنظر: ستراك وستمبرجر: **مدخل إلى التلمود والمدراش** *Introduction au Talmud et au Midrash*، باريس، سيرف، ١٩٨٦، ص ١٠٥، ٢٩٩-٣٠٢ وفي مواضع متفرقة.



ميتاترون قائلاً: ألم يقل النبي إشعيا إنه «رأى ركباً، أزواج فرسان، ركّاب حمير وركاب جمال؟» (سفر إشعيا، ٢١، ٧).

وعندما نقرأ التفسير الذي يتلو هذا النص نعرف أن الفارس الذي ركب على الجمل يمثل أبناء إسماعيل: فهؤلاء جاؤوا لتحرير إسرائيل من اضطهاد المسيحيين، وهم يحضّرون لمجيء الفارس الذي يمتطي حماراً والذي سيكون المنقذ، وذلك طبقاً لسفر زكريا في العهد القديم (٩، ٩): «ابتهجي جداً يا بنت صهيون. واهتفي يا بنت أورشليم. **هوذا ملكك آتياً إليك**. **باراً مخلصاً** وضيعاً. **راكباً على حمار وعلى جحش ابن أتان**».

لا ريب في أن هذه الصور قد ألهمت بعض حكايات المأثور الإسلامي عن رحلة الخليفة عمر بن الخطاب إلى منطقة سوريا ـ فلسطين بعد الفتح. فهي تروي أن عمر قدم أثناء خلافته أربع مرات إلى سوريا ـ فلسطين. المرة الأولى كان راكباً على حصان، والثانية على جمل، وفي الثالثة قطع رحلته قبل أن يدخل سوريا بسبب وباء الطاعون، والمرة الرابعة كان راكباً على حمار[٣٨].

وبالتالي فعمر هو في آن معاً المحرِّر الراكب على حصان، والمنقذ الراكب على حمار.

ولكن ليست كل القصص التي تتحدث عن مجيء عمر المتكرر إلى منطقة سوريا ـ فلسطين هي من هذه النوعية. فهناك رواية لا تخلو من قدر من روح النكتة عن قصة رحلته التي انقطعت بسبب الطاعون والتي نُقلت إلينا من جهات مختلفة: فبعد أن قدم عمر من المدينة إلى تخوم الشام شمال تبوك علم بأن الطاعون قد فشا في الشام، فعاد بحذر من حيث أتى. فقال له أحد قادته، وهو أبو عبيدة الجراح: «أتفرّ من قدر اللّه؟ قال: نعم، إلى قدر اللّه»[٣٩].

وهذه الحكاية الأخيرة، وشبيهاتها التي توازيها لدى الرواة الآخرين، سوف تصبح لاحقاً أساس المناقشات اللاهوتية والتخريجات الفقهية، اللّهُمَّ إلا إذا كانت

---

(٣٨) نقلاً عن هويلاند: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ٣٠٩-٣١٠ والمراجع.

(٣٩) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ٢٤٠١، وابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء السادس والأربعون، ص ٦.



هذه التخريجات والمناقشات هي التي أثارت كل تلك الروايات المتنوعة.

إن صدى الآمال الخلاصية اليهودية نلقاه حاضراً أيضاً في روايتين ليس بينهما إلا اختلاف طفيف، عزاهما الطبري إلى سالم (م ـ ٧٢٥). وسالم هذا هو من أحفاد عمر بن الخطاب[٤٠]. والحال أننا لا نجد في هاتين الروايتين أية إشارة إلى أن عمر ذهب شخصياً إلى «آيليا».

فعندما وصل إلى الجابية تنبأ له أحد اليهود بأنه لن يعود إلى بلاده قبل أن يفتح له اللّه أبواب آيليا. **وفي اللحظة نفسها وصل جمع من سكان آيليا وقدموا له آيات** الخضوع. وعلى إثر ذلك استعلم عمر اليهودي بإلحاح عن النبي الدجّال (أو المسيح الدجال)[٤١] ومتى يظهر؟ فرد عليه اليهودي قائلاً: «هو من بني بنيامين، وأنتم واللّه يا معشر العرب تقتلونه على بضع عشرة ذراعاً من باب لدّ». ونحن نعلم، طبقاً لأسفار التوراة وبخاصة سفري عزرا ونحميّا، أن «أبناء لدّ» هم من ذرية بنيامين، آخر ولد من أولاد يعقوب. وهم جزء من اليهود الذين عادوا من منفى بابل[٤٢]. إذن فاليهودي الذي حاور عمر بن الخطاب يتموضع داخل منظور عودة بني إسرائيل إلى أورشليم بفضل تدخل العرب المسلمين ضد البيزنطيين، أتباع النبي الدجال. ثم يقول لنا سالم أيضاً: إنه عندما ذهب عمر إلى سوريا جاء يهودي من دمشق لملاقاته وقال له: «السلام عليك يا فاروق! أنت صاحب إيلياء، لا واللّه لا ترجع حتى يفتح اللّه إيلياء». وهكذا تتواصل الحكاية على الشاكلة نفسها كما في السابق، ولكننا نفهم شيئاً إضافياً هو أن الدجال الذي سيقتله العرب هو بالفعل واحد من سلالة بنيامين، آخر أولاد يعقوب وجد السبط الثاني عشر لإسرائيل. وأما كلمة «فاروق» فهي تعريب

---

(٤٠) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثالث، ص ٢٨٣، والطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ٢٥١١ وما تلاها.

(٤١) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ٢٤٠٢، وعن سالم بن عبد اللّه بن عمر بن الخطاب (م ـ ١٠٧هـ/ ٧٢٥م) أنظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الخامس، ص ١٩٥-٢٠١، وابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، الجزء الثالث، ص ٣٧٨-٣٧٩.

(٤٢) الدجّال كلمة آتية من اللغة السريانية وبالتحديد من كلمة «داغولا» (dagolâ): أي الكذاب أو الغشاش أو الخدّاع، وبموجب الرؤى القيامية المسيحية فإن النبي الدجّال سيظهر كعلامة ترهص بنهاية الزمن وسوف يُقتل مع دابّة الأصنام. انظر بهذا الصدد رؤيا القديس يوحنا (١٩، ٢٠)، (١٦، ١٣)، (٢٠، ١٠).



للكلمة الآرامية «بوروق» أو «بوروقو» التي تعني في التوراة المكتوبة باللغة السريانية: «المنقذ، أو المحرِّر، أو المخلِّص الفادي»[٤٣]. وأما الدجال فالمقصود به هنا طبعاً اليهودي بولس الطرسوسي، أحد الرسل في بداية تاريخ المسيحية. وهو ينتمي إلى قبيلة بنيامين، ولكنه رسول المسيحية أيضاً والمبشر بها. وكان يقول عن نفسه: «أنا إسرائيل من نسل إبراهيم ومن سبط بنيامين»[٤٤].

ونحن نعلم أن وصف عمر «بالفاروق» هو السائد لدى المسلمين اليوم. وهم يعتمدون فيما يخص هذه المسألة ـ وإن وجد من يرى غير هذا الرأي ـ على حديث يقول بأن محمداً نفسه هو الذي دعاه بهذا اللقب، وذلك استناداً إلى شهادة معزوّة إلى عائشة زوجة النبي[٤٥]. وبمرور الزمن، وانطلاقاً من الجذر اللغوي العربي «فرق»، أُعطي هذا اللقب الفريد في نوعه معنى محلياً خاصاً ألا وهو: «ذلك الذي يفرِّق بين الحق والباطل».

٥ ـ مصلى على جبل الهيكل

إن المعلومات الوحيدة المعاصرة التي نمتلكها عن المصلى الذي أقامه الفاتحون العرب على جبل الهيكل تزودنا بها المصادر الرهبانية التي كتبت خلال العقود الأربعة التي تلت الفتح. فقد كتب شخص معاصر لصوفرونيوس يدعى تيودوروس يقول بأنه عندما دخل العرب إلى أورشليم: «وصلوا راكضين إلى المكان الذي يُقال له الكابيتول. وقد أخذوا معهم مجموعة من الرجال، بعضهم بالقوة، وبعضهم الآخر بملء إرادتهم، وذلك من أجل تنظيف المكان وبناء ذلك الشيء الملعون المخصَّص لصلاتهم والذي يدعونهم: ميدزغيتا midzgitha (أي المسجد). ومن بين هؤلاء الرجال كان يوجد شخص اسمه حنّا رئيس شمامسة كنيسة «القديس تيودوروس الشهيد». لماذا أخذوه معهم؟ لأنه كان يحترف رصف الرخام. وقد أغروه بما دفعوا

---

(٤٣) سفر «عزرا» (٢، ٣٣)، ونحميّا (٧، ٣٧)، ثم (١١، ٣٥)، وانظر أيضاً سفر الأخبار الأول (٨، ١٢). لُدّ (اللد اليوم) اسم مدينة تقع على الطريق المؤدي من يافا إلى القدس.

(٤٤) سفر «زكريا» (٩، ٩) والبيشيتا السريانية. وانظر أيضاً آرثر جفري: **معجم الألفاظ الأجنبية في القرآن**، ص ٢٢٧-٢٢٩ والمراجع.

(٤٥) الرسالة إلى أهل روما (١١، ١).



له من مكسب غير شريف، فذهب طواعية للاشتغال هناك، وكان ذا يد حاذقة في العمل».

وتروي لنا تتمة الحكاية ما صدر عن صوفرونيوس من ردّ فعل صارم. فقد استدعى ذلك الشخص المدعو حنّا وحاول عبثاً أن يقنعه بألا يشتغل مع «الساراسين» ـ أي العرب. ثم أنزل به الحرم الكنسي، فكان لذلك عواقب وخيمة على المذنب[٤٦].

وفي حوالى عام (٦٦٠م) أثار سيباوس في الأخبار الأرمنية من جديد قصة ذلك المكان الأول للصلاة الذي أقامه الفاتحون العرب. وبحسب روايته فإن اليهود المتمردين وحلفاء العرب في الفتح هم الذين أرادوا أولاً أن يقيموا لأنفسهم مكاناً للصلاة في موقع هيكل سليمان. ولكن أبناء إسماعيل أخذتهم الغيرة، ومنعوهم من تحقيق ذلك، وأقاموا مكاناً للصلاة خاصاً بهم. وعندئذ اكتفى اليهود ببناء كنيسهم في مكان آخر بالقرب من الهيكل[٤٧].

وأخيراً، في حوالى عام (٦٧٠م)، قدم أسقف يدعى «أركولف» من بلاد الغاليين (أي الفرنسيين القدماء) للحج إلى أورشليم. وقد وصف بشكل دقيق مقام العبادة الذي أقامه الساراسيون، فقال:

«في هذا الموقع المشهور حيث نهض قديماً الهيكل اليهودي المبنيّ الرائع البناء، بنى الساراسيون على الأنقاض مكاناً للصلاة مربع الزوايا وقبيح الشكل. وهو مؤلف من ألواح منصوبة وعوارض كبيرة. ويُقال بأن هذا البيت يستطيع احتواء ثلاثة آلاف شخص دفعة واحدة»[٤٨].

إن اسم عمر بن الخطاب لا يظهر أبداً في أي واحدة من هذه الحكايات الثلاث، بما فيها حكاية تيودوروس، المعاصر لصوفرونيوس. ومع ذلك فإنما إليه

---

(٤٦) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثالث، ص ٢٧٠-٢٧١.

(٤٧) نص جيورجي قام بترجمته إلى الفرنسية ودراسته الباحث برنار فلوزان، أنظر: «ساحة الهيكل لحظة وصول العرب طبقاً لروايتين بيزنطيتين». بحث منشور في كتاب جماعي بإشراف رابي ـ جونز تحت عنوان: **بيت المقدس**، ١٩٩٢، ص ١٧-٢٢. وأرجح الظن أن الحكاية اليونانية الأولية صادرة عن دير «مار سابا» شرقي القدس.

(٤٨) سيباوس: **تاريخ هرقل**، ص ١٠٢-١٠٣.



ـ أي إلى عمر ـ ستنسب الروايات التملك الديني للمدينة المقدسة باسم الدين الجديد، وذلك عن طريق بناء مسجد للمسلمين في موقع الهيكل اليهودي. وهو المسجد الذي سيظل يدعى لفترة طويلة «مسجد عمر».

٦ ـ «منقذ» آيليا

إن تثبيت صورة عمر بصفته فاتحاً لبيت المقدس يعود في الواقع إلى زمن لاحق على زمن الفتوحات في الشرق الأدنى. وقد يكون التثبيت، الذي حصل منذ مطلع القرن الثامن الميلادي، ضرباً من استرجاع ملتبس لهالة المدينة المقدسة لتحويلها إلى عمر. وقد قام بهذه العملية الفقهاء كرد فعل على السياسة السابقة للخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٨٥-٧٠٥م). فقد أراد عبد الملك إحباط مزاعم خلافة مكة بقيادة ابن الزبير، فسعى إلى تغيير وجهة الحج من الكعبة إلى قبة الصخرة التي كان قد بناها في بيت المقدس[٤٩].

في حكاية طويلة نقلها أيضاً الطبري، يتجلى على نحو أفضل كيف تمّ استرجاع الأماكن اليهودية المقدسة الموجودة في أورشليم لصالح الإسلام، وهذا على حساب الآمال الخلاصية اليهودية من جهة، وعلى حساب الظفر المعلن من قبل الامبراطورية البيزنطية عام (٦٣١م) من جهة أخرى، وذلك عندما أعاد هرقل إلى القدس بكل مهابة بقايا الصليب.

تُعزى هذه الحكاية إلى ناقل أخبار فلسطيني يدعى رجاء بن حيوة (م ـ ٧٣٠م)[٥٠]. وتاريخ موت رجاء هذا (١١٢هـ/ ٧٣٠م) يتيح لنا أن نموضع الحكاية في عصرها، أي في عهد خلفاء عبد الملك بن مروان. ففي حينه أظهر الخليفتان عمر الثاني (٧١٧-٧٢٠م) ويزيد الثاني (٧٢٠-٧٢٤م) حرصهما على اجتذاب فقهاء الشرع الإسلامي الذي كان في طور الانبثاق والتشكل آنذاك. ويقول رجاء إنه يروي الحكاية نقلاً «عمن شهد»، ولكنه لا يحدد من هو هذا الشاهد أو من هم هؤلاء الشهود، ومن أي طبيعة كانت شهادتهم. والشخصيتان الرئيسيتان في

---

(٤٩) برنار فلوزان: ساحة المعبد لدى وصول العرب طبقاً لروايتين بيزنطيتين، مصدر آنف الذكر، ص ٢٨-٢٩ وهامش رقم (٥١).

(٥٠) غولدزيهر: **دراسات حول التراث الإسلامي**، الترجمة الفرنسية، ص ٤٣ وما تلاها.



الحكاية هما الخليفة عمر بن الخطاب والحاخام كعب الأحبار.

وبالطبع، إن الحكاية تهيمن عليها بكل عظمة شخصية عمر. وهي تتمحور كما سيتضح حالاً حول العناصر الأيديولوجية التالية: أيلولة الريادة إلى الخلافة الإسلامية (محراب داود)، خضوع الحاخام (كعب الأحبار)، التوظيف الطقوسي للأماكن المقدسة (جبل الهيكل)، الوعد الرؤيوي بنهاية الامبراطوريات المنافسة (القسطنطينية). ولكن قبل أن نتوسع في تحليل هذه العناصر لنثبِّت هنا الحكاية كاملة كما وردت عند الطبري:

«وعن رجاء بن حيوة، عمن شهد، قال: لما شخص عمر من الجابية إلى إيلياء، فدنا من باب المسجد، قال: ارقبوا لي كعباً، فلما انفرق به الباب، قال: لبّيك، اللهم لبّيك، بما هو أحب إليك! ثم قصد المحراب، محراب داود عليه السَّلام، وذلك ليلاً فصلّى فيه، ولم يلبث أن طلع الفجر، فأمر المؤذن بالإقامة، فتقدم فصلّى بالناس، وقرأ بهم «ص»، وسجد فيها. ثم قام، وقرأ بهم في الثانية صدر «بني إسرائيل»، ثم ركع، ثم انصرف فقال: عليّ بكعب، فأُتي به، فقال: أين ترى أن نجعل المصلَّى؟ فقال: إلى الصخرة. فقال: ضاهيت واللّه اليهودية يا كعب، وقد رأيتك وخلعك نعليك، فقال: أحببت أن أباشره بقدميّ، فقال: قد رأيتك، بل نجعل قبلته صدره، كما جعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قبلة مساجدنا صدورها. إذهب إليك، فإنّا لم نُؤمر بالصخرة، ولكنا أُمرنا بالكعبة، فجعل قبلته صدره. ثم قام من مصلاّه إلى كُناسة كانت الروم قد دفنت بها بيت المقدس في زمان بني إسرائيل، فلما صار إليهم أبرزوا بعضها وتركوا سائرها. وقال: يا أيها الناس، اصنعوا كما أصنع، وجثا في أصلها، وجثا في فرج من فروج قبائه، وسمع التكبير من خلفه، وكان يكره سوء السرعة في كل شيء، فقال: ما هذا؟ فقالوا: كبّر كعب وكبّر الناس بتكبيره فقال: عليّ به فأُتي به، فقال: يا أمير المؤمنين، إنه قد تنبأ على ما صنعت اليوم نبيّ منذ خمسمائة سنة، فقال: وكيف؟ فقال: إن الروم أغاروا على بني إسرائيل فأُديلوا عليهم، فدفنوه، ثم أُديلوا فلم يفرغوا له حتى أغارت عليهم فارس فبغوا على بني إسرائيل، ثم أُديلت الروم عليهم إلى أن وليت، فبعث اللّه نبياً على الكُناسة، فقال: أبشري أورى شَلْم، عليك الفاروق ينقِّيك مما فيك، وبُعث إلى القسطنطينة نبيّ، فقام على تلّها، فقال: يا قسطنطينة، ما فعل أهلك ببيتي! أخرَّبوه



وشبّهوك كعرشي، وتأوّلوا عليّ، فقد قضيت عليك أن أجعلك جلحاء يوماً ما، لا يأوي إليك أحد، ولا يستظلّ فيك على أيدي بني القاذر سبأ وودّان، فما أمسوا حتى ما بقي منه شيء».

محراب داود

من المعلوم تاريخياً أن برج داود العتيق كان قد بني من قبل هيرودس الكبير، ملك اليهود بين عامَي (٤٠-٤ قبل المسيح)، وذلك في الجهة الغربية من المدينة[٥١]. وكان يشكل جزءاً من الأماكن المقدسة التي يزورها الحُجَّاج المسيحيون. وفي حكاية رجاء بن حيوة التي أثبتناها آنفاً نلاحظ أنه يدعى «محراب داود» لا برج داود. ونجد التسمية نفسها في القرآن بالمعنى نفسه[٥٢].

وإنما عند هذا المحراب ابتدأ حج عمر بن الخطاب الذي تلا، أول ما تلا، الصيغة اللغوية التي كانت تُقال أثناء الحج العربي إلى مكة قبل الإسلام، والتي لم تتغيّر بعده: **لبّيك، اللّهُمَّ لبّيك**. وبما أنه خليفة الإسلام فقد تلا أيضاً بعض آيات القرآن من سورة «ص» ومطلع سورة «بني إسرائيل» أو صدرها كما يقول النص الذي نحلّله هنا[٥٣].

تتضمن سورة «ص»، الآيات من (٢١) إلى (٢٦)، حكاية عن داود، وتليها سلسلة حكايات عن شخصيات توراتية أخرى. فداود يدعى للفصل بين صاحبيّ دعوى احتكما إليه في محراب قصره. وتُختَتم الحكاية بآية مهيبة هي التي عناها رجاء بن حيوة في أغلب الظن:

«يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى

---

(٥١) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ٢٤٠٨-٢٤٠٩، وفيما يخص رجاء بن حيوة (م١١٢هـ/ ٧٣٠م) أنظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء السابع، ص ٤٥٤-٤٥٥، وابن حجر، **تهذيب التهذيب**، الجزء الثالث، ص ٢٢٩-٢٣٠ (رقم الفقرة ٥٠٠)، والسيوطي، **طبقات الحفاظ**، ص ٤٥.

(٥٢) أنظر: فلافيوس يوسف، **حرب اليهود**، الجزء الأول، ص ٩.٢١.

(٥٣) القرآن كما نعرفه اليوم، وبخاصة في تقسيمه إلى سور عديدة لها عناوين محددة، لم يكن موجوداً بعد في زمن عمر.



فيضلك عن سبيل اللّه إن الذين يضلّون عن سبيل اللّه لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب». (الآية ٢٦).

إذن فعمر بن الخطاب إذ تلا هذه السورة طرح نفسه كوريث شرعي لداود: فهو الخليفة على أرض فلسطين، وهو المكلف أن «يحكم بين الناس» طبقاً للشرع الإسلامي الذي هو من مؤسسيه. وبالفعل، وفي السياق العام للحكايات المتعلقة بإقامة عمر في سوريا، فإنه غالباً ما يوضع من قبل رواتها في موضع القاضي والمشرِّع بخصوص مسائل مختلفة من قبيل تحريم المشروبات الكحولية، والجزية، وتوزيع الغنيمة، إلخ. وبالإضافة إلى ذلك عزا إليه هؤلاء الرواة تشريع الحج إلى مكة، إلى بيت إبراهيم، وقالوا إنه أُلهم ذلك قبل أن تنزل على محمد الآية القرآنية المعنية.

وأما فيما يخص صدر السورة السابعة عشرة، أي سورة بني إسرائيل، ففيه إحالة مباشرة إلى اللّه وهو يذكِّر بخيانة بني إسرائيل ومعاقبته إيّاهم بتدمير الهيكل مرتين متتاليتين. ولكن بين هذين التدميرين أيضاً يعدهم اللّه بأن يعلو شأنهم علواً كبيراً، وبأن يمدهم بالغنى والذرية العديدة[٥٤].

إن هذه الموضوعة التي كثيراً ما تتردد في الأدبيات التوراتية وشبه التوراتية شكلت في الواقع غذاء مستمراً للتوقعات القيامية اليهودية. ذلك أن تعاقب الامبراطوريات الواحدة تلو الأخرى جرى تفسيره بدالّة تاريخ إسرائيل وآمالها الخلاصية. أما الخلفية التاريخية لكل ذلك فتكمن في تدمير الهيكل الأول على يد نبوخذ نصَّر، ملك بابل عام (٥٨٧) قبل الميلاد، والحرب الظافرة للمكابيين ضد الملك اليوناني أنطيوخس الرابع الذي كان احتل فلسطين ودنَّس الهيكل الثاني بين عامي ١٦٧-١٦٤ قبل الميلاد، وأخيراً تدمير الهيكل، بعد أن جُدِّد بناؤه من قبل هيرودس، على أيدي الفيالق الرومانية بقيادة تيتوس عام (٧٠) بعد الميلاد.

وإنما داخل هذه الاستمرارية لتاريخ بني إسرائيل وتاريخ كفرهم وخراب هيكلهم يموضع رجاء بن حيوة الفتح الإسلامي لأورشليم.

---

(٥٤) «وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدنّ في الأرض مرتين ولتعلُنّ علواً كبيراً، فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولاً، ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيراً» (الإسراء/ ٤-٦).



كعب الأحبار

كان كعب الأحبار يومئذ حاخاماً يهودياً لم يحسم أمره بعد فيما يخص اعتناق الإسلام أو البقاء على يهوديته. ولهذا أقصي جانباً، وأمر الخليفة بمراقبته قائلاً: «ارقبوا لي كعباً»!. هذا ما قاله قبل أن يدخل إلى قصر داود ويتلو سوره القرآنية.

وكعب الأحبار هو لقب يدل على أنه كان الأكثر نبلاً والأعلى كعباً بين فقهاء اليهود. وبالتالي فهو يمثل داخل المأثور الإسلامي رمزاً للعلماء اليهود الذين خضعوا لشريعة نبيّ الإسلام. ثم أصبح لاحقاً واحدة من المرجعيات الهامة المُستشهَد بها بانتظام فيما يخص المواد اليهودية التي دُمجت في المأثورات الإسلامية(٥٥). والرجل في الأصل حاخام يهودي يدعى أبا إسحاق كعب بن ماتع، أصله من اليمن، ويُقال بأنه اعتنق الإسلام في بلاده بالذات في خلافة عمر بن الخطاب(٥٦). ومعلوم أن اليمن بلد توطنت فيه اليهودية منذ القرن الرابع الميلادي على الأقل(٥٧).

ولكن حكاية رجاء بن حيوة توحي بأن الرجل كان لا يزال متردداً فيما يخص انتماءه إلى الإسلام. فبعد أن وصل إلى الساحة خلع حذاءه كما فعل موسى أمام العلّيقة المتقدة، وعندما استشاره عمر بشأن وجهة المُصلَّى الذي سيبنيه للفاتحين اقترح عليه أن تكون باتجاه الصخرة. وهذا يعني أنه كان لا يزال متعلقاً بأصوله اليهودية. وقد نبهه عمر إلى ذلك قائلاً: «ضاهيتَ واللّه اليهودية يا كعب، وقد رأيتك وخلعك نعليك».

جبل الهيكل

إنما على جبل موريّا بنى سليمان الهيكل الأول بحسب ما يقوله لنا سفر الأخبار الثاني (٣، ١): «وبدأ سليمان في بناء بيت الرب في أورشليم، في جبل الموريّا، حيث تراءى لداود أبيه...». وبعض المأثورات اليهودية ترى فيه مكان خلق البشرية، أو قبر آدم وسرّة الأرض، كما طابقت مأثورات أخرى بينه وبين جبل بلاد

---

(٥٥) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الرابع، ص ٣٣٠b-٣٣١a، مادة: كعب الأحبار.

(٥٦) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء السابع، ص ٤٤٥-٤٤٦. وابن قتيبة، **المعارف**، ص ٤٣٠.

(٥٧) ك.روبان، **الجزيرة العربية القديمة من كربئيل إلى محمد**، ص ١٤٤-١٤٧.



الموريّا حيث كان على إبراهيم أن يضحي بابنه إسحاق (انظر سفر التكوين، ٢٢، ٢): «وكان بعد هذه الأحداث أن اللّه امتحن إبراهيم فقال له: «يا إبراهيم»، قال: «ها أنذا». قال: خذ ابنك وحيدك الذي تحبه، إسحاق، وامض إلى أرض الموريّا». ويفيدنا نص معاصر بقدر أو بآخر لهذه الفترة بأن الصخرة التي كانت ترتفع، قبل بداية التاريخ الميلادي بقليل، فوق الشرفة ببضعة أشبار قد استخدمت كحجر الزاوية أثناء تجديد الهيكل من قِبل هيرودس الكبير[٥٨].

إذن فالمجابهة التي تدور بين خليفة الإسلام عمر والحاخام اليهودي كعب الأحبار، في حكاية رجاء بن حيوة، مهمة فعلاً. فعلى الرغم من الآمال التي علّقها الفقيه اليهودي على مجيء المسلمين، فإن مقصد هؤلاء لم يكن تجديد الهيكل وطقوسه، بل إحلال مصلى جديد محله، مصلى إسلامي موجَّه نحو الكعبة، البيت الحقيقي للّه.

وأما فيما يخص موقع الهيكل القديم الذي تمَّ استرجاعه ولكن بعد جعله في المرتبة الثانية، فقد أصبح الآن هو المسجد الذي تؤدى فيه الصلاة الإسلامية. وفي نهاية المطاف قر قرار الحاخام على اعتناق الإسلام، بل بادر يسبق الخليفة في إطلاق صيحة «اللّه أكبر!» مع أن نداء الصلاة هذا هو من حق الخليفة. وبما أن «اللّه أكبر!» هي صيحة حرب المجاهدين في سبيل اللّه، فهذا يعني أن الصلاة الجديدة هي سياسية أساساً. فهي بمثابة العلامة على استملاك الأرض المفتوحة.

القسطنطينية

لقد استبق كعبُ الأحبار الدورَ الذي سيجعله المأثور الإسلامي يؤديه لاحقاً، فنصّب نفسه ترجماناً إسلامياً للنبوءات القيامية اليهودية التي أرهصت بمجيء المنقذ ومعاقبة القسطنطينية البيزنطية. ويترجّع في هذه الإرهاصات صدى نصوص النبيين زكريا وإشعيا عن تحرير أورشليم[٥٩]. بل يترجّع فيها أيضاً صدى نبوءات حزقيال ضد مدينة صور التي كانت الشعوب العربية القديمة، بقيادة أُمراء قيدار وسبأ وودان،

(٥٨) أوليغ غرابار: **تكوين الفن الإسلامي**، الترجمة الفرنسية، فلاماريون، الطبعة الثانية، باريس ٢٠٠٠، ص ٧٦.

(٥٩) سفر زكريا الفصل ٩ وسفر اشعيا الفصل ٦٢.



إلخ، أقامت معها تحالفاً من أجل ضمان حرية تجارتها[٦٠]. وهذا في أغلب الظن تلميح إلى العرب المتحالفين مع بيزنطة. على هذا النحو يكون الإسلام المنتصر قد استملك لصالحه النبوءات القيامية اليهودية حتى في أدق تفاصيلها.

(٦٠) سفر حزقيال الفصول ٢٦-٢٨.



البحر الأسود
آسيا الصغرى
بلاد الروم
أرمينيا
ارقين
بحيرة سيفان
آمد
أذربيجان
بحر قزوين
ماردين
الرها
نصيبين
حران
صفين
الرقة
منبج
انطاكية
الوصل
الري
رودس
قبرص
الرصافة
تدمر
دجلة
نهاوند
جيبال
بيروت
صيدا
صور
دمشق
سوريا
الفرات
الأنبار
طيسفون
جنديسابور
اصفهان
البحر المتوسط
بصرى
العراق
خوزستان
سوس
عمان
القدس
الحيرة
تستر
فارس
الاسكندرية
هبرال
الكرك
غزة
القادسية
الأهواز
القاهرة
بيترا
دومة الجندل
البصرة
النيل
ايلات
الجزيرة العربية
الخليج الفارسي
500 Km

منطقة وادي الرافدين العليا والعراق


مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الخامس

«الأرض لنا...»

نحن مدينون لتوما القسيس بأولى الأخبار التي تتحدث عن الغارات العربية على منطقة وادي الرافدين العليا، وهي أخبار معاصرة زمنياً لهذه الغارات. فالرجل كان يتحدث حوالى عام (٦٤٠م)، أو قبله أو بعده بقليل. فبعد الخبر المختصر الذي أعطاه عن الانتصار العربي في غزة، نجده يواصل قائلاً:

(وبسنة تسعمائة وسبع وأربعين اندقطيونا التاسع (٦٣٦م)، تقدم طيايا[١] إلى سورية كلها وكانوا قد نزلوا أرض الفرس وأخضعوها، وصعدوا جبل ماردا[٢]. وقتل طيبا رهباناً كثيرين بقدار وبناتا، وهناك مات شمعون الطوباوي، بواب قدار، أخو توما القسيس)[٣].

١ ـ «الجزيرة»

كانت ماردين والديران المدعوان باسم قدار وبناتا موجودين في تلك المنطقة من وادي الرافدين الأعلى المدعوة «بالجزيرة». وهي تدعى في اللغة السريانية «جزيرتا»،

---

(١) فيما يخص هذا المصطلح العربي ـ السرياني الذي يدل على العرب بشكل عام، أنظر القسم الأول، الفصل الثاني، الفقرة الأولى.

(٢) «ماردي» هي مدينة ماردين الحالية الواقعة جنوب ـ شرق تركيا، وجنوب الضفة العليا لنهر الفرات.

(٣) أنظر: كرونيكا مينورا، الجزء الثالث، ص ١٤٧-١٤٨، الترجمة اللاتينية ص ١١٤.



ولكنها «جزيرة» في المصادر العربية[٤]. وهي عبارة عن هضبة ذات ارتفاع منخفض تقع بين المجرى الأعلى لدجلة والمجرى الأعلى للفرات. كان سكان الجزيرة يتألفون من عناصر بشرية متنوعة ومتوزعة بشكل متفاوت الكثافة بين المناطق. فقد كانت هناك جماعات آرامية ذات لغة سريانية وتنتمي إلى كنائس مسيحية مختلفة. وكانت موجودة في طور عابدين ومنطقة ماردين والرها ونصيبين والرقة، إلخ... وأما الأكراد فكانوا يقطنون في منطقة الموصل. وأما الأرمن فكانوا يقيمون شمال نهر دجلة. هذا في حين أن اليهود كانوا يوجدون في المدن الكبرى وضواحيها. وأما العرب فكانوا يعيشون حياة البدو الرحَّل على طول نهر الفرات.

إن ماردين معروفة لدينا عن طريق المصادر التأريخية الإغريقية واللاتينية والسريانية. فهذه المدينة كانت واقعة على مفترق طرق مهمة جنوبي الجبل الذي يشرف على وادي دجلة والذي يدعى طور عابدين. ومفترق الطرق هذا يتجه شمالاً نحو آمد، وجنوباً شرقاً نحو نصيبين ثم الموصل، وغرباً نحو الرها[٥]. كانت ماردين تنتصب في موقع منيع على خاصرة جبل معزول، وتشرف عليها قلعة من علٍ. ومعلوم أن المدينة والأديرة المحيطة بها كانت قد لعبت ولا تزال دوراً مهماً في انتشار المسيحية الشرقية[٦]. والواقع أن معلوماتنا وفيرة عن الكنائس المسيحية الموجودة في منطقة الجزيرة وعن فعالياتها ونشاطاتها. ويعود الفضل في معلوماتنا الواسعة عنها إلى المصادر التي نمتلكها، وهي مصادر مكتوبة باللغتين السريانية والإغريقية[٧].

وبالمقابل، تظل المصادر اليهودية، بحسب معرفتي، بخيلة بالمعلومات

---

(٤) وهي ترد في قواميسنا المخصصة لأسماء الأعلام والمواقع على النحو التالي: (Djezireh)، وذلك بحسب لفظ السكان المحليين. وسوف ألتزم هذه التسمية (الجزيرة) على مدار البحث.

(٥) آمد = ديار بكر؛ نصيب = نصيبين؛ ايديسا = الرُّها = أورفة، وهذه المدن الثلاث كلها موجوده الآن في تركيا.

(٦) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الخامس، ص ٣٩، مادة «ماردين»، وانظر **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السادس، ص ٥٢٤-٥٢٧، مادة «ماردين».

(٧) بيير مارافال، **المسيحية من قسطنطين إلى الفتح العربي**، م٤، ص ٤١٤-٤١٦. وانظر أيضاً جيرار تروبو: الكنائس والمسيحيون في الشرق الإسلامي، في: **تاريخ المسيحية منذ البداية وحتى يومنا هذا**، منشورات دوكلي دوبروير، أربعة أجزاء، باريس ١٩٩٣، الجزء الرابع، ص ٤١٤-٤١٦.



التاريخية عن وجود اليهود في منطقة الجزيرة أثناء فترة الفتح الإسلامي. ونحن مضطرون للرجوع إلى المصادر السريانية والإغريقية والأرمنية إذا ما أردنا التوصل إلى بعض المعلومات عن هذا الموضوع، وهي على كل حال معلومات متبعثرة. والواقع أنه بالنسبة لهذه المنطقة كما بالنسبة لسواها فإن الكتابة التأريخية، أي التي تسجل الأحداث بحسب تاريخ وقوعها، لم تكن معروفة أو قل لم تكن ممارسة من قِبل اليهود أنفسهم. ونحن لا نمتلك عموماً أي صدى يهودي محض عن الأحداث إلا عن طريق غير مباشر من خلال شروح الكتب المقدسة أو سلاسل الناقلين للأخبار الخاصة بالناموس الشفهي(٨). وأما المصادر العربية للفتح فلا تذكر عموماً وجود اليهود إلا من خلال الكلام عن معاهدات السلام التي يُعتقد بأنها كانت قد عقدت بين السكان المسيحيين واليهود في المدن المفتوحة. والمصادر العربية تتحدث عن ذلك بطريقة عامة ونمطية مقولبة ومكرورة. وبالتالي، يصعب جداً أن نستخرج منها معلومات دقيقة عن حجم الجماعات اليهودية وأهميتها في تلك المنطقة.

وأما فيما يخص السكان العرب الذين كانوا موجودين في منطقة الجزيرة قبل الفتح الإسلامي فنحن نمتلك عنهم أصداء عديدة ومعلومات متنوعة، وذلك من خلال المصادر المكتوبة نفسها باللغة السريانية أو الإغريقية. يُضاف إلى ذلك أن المصادر العربية المتعلقة بالفتوحات تتحدث عنهم تكراراً. فقد كانت منطقة نصيبين تدعى باللغة السريانية «بيت عربايا»، وبالفارسية «أرڤستان»: أي بلاد العرب، وأما المستوطنات القبلية التي تشكلت بفضل الفتوحات الإسلامية فقد كانت لها أيضاً انعكاسات على مستوى أسماء الأماكن. وهكذا أصبحنا نسمع بـ «ديار بكر»،

---

(٨) يقول هويلاند في كتابه **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، الصادر عام ١٩٩٧ بالإنكليزية في الصفحة ٤٤٨ ما يلي: «كان الصراع بين اليهود والرومان/البيزنطيين بكل بساطة عبارة عن ساحة شجار بين إسرائيل وإيدوم، أو بين يعقوب وعيسو. ويمكن القول بأن استيلاء الفرس على أورشليم عام ٦١٤م يمثل صدى لاحتلال المدينة نفسها من قِبل نبوخذ نصّر والبابليين، وأما المسلمون فكانوا يمثلون أولاد إسماعيل. وبالتالي، إن طبيعة ومجرى العلاقات بين اليهود ومختلف أصناف الشعوب «الوثنية» كانا قد تحددا، وما كانا بحاجة إلى المزيد من الشرح والتعليق». وأما فيما يخص وثائق «الأرشيف» التي اكتشفت في الجيزة بمصر أو بالقاهرة فإنها تخص في معظمها فترات متأخرة أكثر بكثير. انظر بهذا الصدد **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ص ١٠١٠a_١٠١٢a، مادة: «الجيزة» بقلم س.د. غواتان (١٩٦٥).



و«ديار مضر»، و«ديار ربيعة». وقد أصبحت هذه التسميات رسمية بسرعة، وصارت تدل على المقاطعات الإدارية والأقاليم.

كانت الجزيرة منطقة يتنازع عليها بشدة البيزنطيون والفرس. وفي نهاية القرن السادس وبداية القرن السابع الميلادي كان البيزنطيون يمتلكون الجزء الشمالي منها: أي الجزء الواقع بين دجلة والفرات والذي يضم الجبل المدعو بطور عابدين وكذلك ماردين. وأما الفرس فكانوا يمتلكون الجزء الجنوبي انطلاقاً من تلك الحدود التي تمر بين دارا ونصيبين[٩].

٢ ـ العرب ينتقلون إلى الجزيرة

لم تُفتح ماردين وقلعتها إلا في عام (٦٤٠م). وبالتالي فإن الغارة التي تحدث عنها توما القسيس لم تكن إلا تمهيداً للفتح الحقيقي. وينبغي أن ننظر إليها على ضوء مجمل الفتوحات العربية للجزيرة، وهي فتوحات تمت على حساب البيزنطيين. وقد حصل ذلك بعد فتح سوريا بقليل. أما المصادر السريانية المتأخرة أكثر من كتاب توما القسيس فإنها تتحدث عن هذا الفتح من وجهة نظر أكثر عمومية. نضرب على ذلك مثلاً كتاب «أخبار زقنين» الذي لخص الحملة الفاتحة للقائد القرشي عياض بن غنم على رأس «طيايا»، أي العرب[١٠]. يقول الكتاب بحسب الترجمة القديمة: (بسنة تسعمائة وثمان وأربعين عَبَر «طيايا» إلى الجزيرة فانهزم الروم ودخل عياض أورهي[١١]. وبسنة تسعمائة واثنتين وخمسين حاصر «طيايا» دارا[١٢] وحاربوها. فقتل

---

(٩) أنظر **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ص ٥٣٦a-b، مادة «الجزيرة» بقلم م. كانار (١٩٦٣)، وانظر أيضاً فرانسوا نو: **العرب المسيحيون في وادي الرافدين وسوريا بين القرنين السابع ـ والثامن للميلاد**، ص ١٣ وما تلاها.

(١٠) أنظر **أخبار زقنين** *Chronique de Zuqnîn*، الصفحة ١٥٠-١٥١.

(١١) أورهي = ايديسا = الرُها بالعربية. انظر الفقرة الثالثة من هذا الفصل.

(١٢) هي «درا» أو «دارا» بالعربية. وأما في الماضي فكانت تدعى داراس ـ أناستازيو بوليس. وكانت عبارة عن مدينة تقع في أسفل جبل على رأسه قلعة في الجنوب ما بين ماردين ونصيبين. أنظر بهذا الصدد ياقوت الحموي في كتابه: **معجم البلدان**، الجزء الثاني، ص ٤١٨b-٤١٩a. وهو يقدم المعلومات الأساسية عن المدينة، ويتحدث عن كثرة البساتين والمياه الجارية فيها. أنظر أيضاً **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ص ٥٣٦b، مادة «الجزيرة».



ناس كثيرون من الجهتين، ولا سيما من طيايا. وفي آخر الأمر أعطاهم عياض عهده ففتحوها ومن ثمَّ لم يُقتل أحد. وفي السنة هذه حاصروا أدوين[١٣] وفيها قتل ناس كثيرون بلغ عددهم اثني عشر ألفاً من الأرمنيين. وفي سنة تسعمائة وثلاث وخمسين استولى طيايا على قيصرية فلسطين)[١٤].

وفي المصادر العربية نلاحظ أنه باسم القائد القرشي عياض بن غنم رُبط أيضاً بشكل خاص فتح منطقة الجزيرة[١٥]. ولكن ينبغي تخفيف هذا الحكم قليلاً لأن أسماء بعض القادة الآخرين ذكرت بالإضافة إلى اسمه، وأحياناً محله. وأحد المصادر العربية المهمة عن هذا الفتح هو كتاب البلاذري: **فتوح البلدان**[١٦]. فهو يسرد علينا قصة هذا الفتح مرحلة بعد مرحلة مرفقاً كل واحدة منها ببعض التفاصيل. ثم يقدم عنها بطريقة أكثر إجمالاً الصورة العامة التالية:

«وحدثني أبو أيوب الرقيّ المؤدب قال: حدثني الحجاج بن أبي منيع الرصافي عن أبيه، عن جده، قال: فتح عياض الرقة ثم الرها، ثم حرّان، ثم سميساط على صلح واحد، ثم أتى سروج[١٧] وراسكيفا والأرض البيضاء، فغلب على أرضها وصالح أهل حصونها على مثل صلح الرها، ثم إن أهل سميساط كفروا، فلما بلغه

---

(١٣) وهي تدعى «دوين» Dwin بالأرمنية. أنظر لاحقاً في هذا الفصل الفقرة السادسة (بالعربية أدوين، أو ادفين، أو دبيل).

(١٤) وهي العاصمة السياسية والإدارية البيزنطية لفلسطين، وتقع على شاطئ البحر الأبيض المتوسط.

(١٥) ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢، الجزء الثالث، ص ١٢٣٤-١٢٣٥ (هامش رقم ٢٠١٤). وانظر ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الثالث، ص ١٣٥b_١٣٦a، «جزيرة أقور».

(١٦) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٣٦-٢٤٩. ويقدم عنها الطبري في تاريخه معلوماته الخاصة، من خلال تجميع انتقائي تحتل فيه الأخبار المنقولة عن سيف بن عمر مكانة مهيمنة. ويرجع الطبري فتح المنطقة إلى سنة (١٧)هـ، أي ٦٣٨م.

(١٧) سروج هي المركز القديم للمسيحية السريانية، كما أنها موطن الكاتب يعقوب السروجي (م. ٥٢١م). أنظر عنه **الموسوعة الإسلامية**، الجزء التاسع، ص ٧١b_٧٢a: مادة «سروج»، ومعلوم أن يعقوب السروجي هذا كان قد لخص، على شكل موعظة باللغة السريانية، الأسطورة ذات الأصل اليوناني والمدعوة بقصة الشبَّان السبعة النائمين في أفسوس. وهي القصة نفسها التي تحدث عنها القرآن في سورة الكهف (الآيات ٩-٢٦).



ذلك رجع إليهم فحاصرها حتى فتحها، وبلغه أن أهل الرها قد نقضوا، فلما أناخ عليهم فتحوا له أبواب مدينتهم، فدخلها وخلّف بها عامله في جماعة، ثم أتى قريَّات الفرات وهي جسر منبج وذواتها ففتحها على ذلك، وأتى عين الوردة وهي رأس العين فامتنعت عليه فتركها، وأتى تل موزن ففتحها على مثل صلح الرها وذلك في سنة (١٩هـ) (أي ٦٤٠م). ووجّه عياض إلى قرقيسيا حبيب بن مسلمة الفهري، ففتحها صلحاً على مثل صلح الرقة، وفتح عياض آمد بغير قتال على مثل صلح الرها، وفتح ميّافارقين على مثل ذلك، وفتح حصن كفرتوثا، وفتح نصيبين بعد قتال على مثل صلح الرها، وفتح طور عبدين، وحصن ماردين ودارا، على مثل ذلك، وفتح قردى وبازبدى، على مثل صلح نصيبين. وأتاه بطريق الزَّوزان فصالحه عن أرضه على إتاوة وكل ذلك في سنة (١٩هـ)، وأيام من المحرم سنة (٢٠) (أي نهاية ديسمبر سنة ٦٤٠م)[١٨].

٣ ـ حول بعض الأماكن المثقلة بالتاريخ

إن الصورة الإجمالية التي قدَّمها لنا البلاذري في المقطع السابق يمكن أن تثير بعض التساؤلات حول المجريات الزمنية للعمليات العسكرية. ولكن ليس هذا هو الجانب الذي يهمنا هنا. الشيء الذي يلفت الانتباه بشكل خاص هو تراكم أسماء الأماكن والمدن. ومعظمها، مما لا يزال معروفاً حتى الآن شرق سوريا، كان مثقلاً بالتاريخ السابق على الفتح الإسلامي. ومن حيث المبدأ كان ينبغي لنا أن نتوقف عند كل واحدة منها على حدة. ولكني سوف أكتفي بالتحدث عن ثلاث مدن ودَيْر مسيحي نظراً للأهمية الخاصة التي تتمتع بها.

الرها ومدارسها

الرها في العربية كانت تدعى في السريانية «أورهي». ومعلوم أنها كانت عاصمة مملكة أوسروين القديمة حيث كانت تحكم في الفترة الرومانية سلالة عربية من أصل نبطي ربما (وذلك من عام ٩٢ قبل الميلاد إلى عام ٢١٦ بعد الميلاد). وقد اعتنق أحد ملوكها «أبجر» الثامن (١٧٩-٢١٤م) المسيحية وجعل من أوسروين أول دولة

---

(١٨) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٤١-٢٤٢.



مسيحية. وعليه، كانت المدينة، مع قسم كبير من ضواحيها، قديمة الانتساب إلى المسيحية، وسريانية اللغة والثقافة. ثم أصبحت مركزاً فكرياً مهماً بدءاً من القرن الرابع الميلادي، وذلك بفضل الانطلاقة التي أعطاها أحد آباء الكنيسة لمدرستها، ونقصد به هنا أفرام السوري (م. ٣٧٣). وكانوا يدعونها «مدرسة الفرس»، وذلك لأن المدينة كانت قد خضعت للفرس[١٩].

كانت الرها المكان الذي شهد ولادة النسخة السريانية من الكتاب المقدس والمدعوة باسم «بيشيتا» (أي النسخة المشتركة). وقد أنجزت هذه النسخة فيما يخص العهد القديم انطلاقاً من اللغة العبرية. ثم تشكل النص بشكل نهائي حوالى القرن الرابع الميلادي. وكان الأسقف ربولا الرهاوي (٤١١-٤٣٥) هو الذي فرض، فيما يخص العهد الجديد، نسخة «الأناجيل المنفصلة» وأحلَّها محل «دياتيسارون» تاتيانوس، أي الأناجيل الأربعة المنسَّقة في كتاب واحد[٢٠].

لنضف إلى ذلك أن الكتابة التأريخية باللغة السريانية مدينة كثيراً للمأثور الرهاوي، وذلك بفضل الأرشيفات المحفوظة في المدينة منذ زمن الملوك الأباجرة[٢١]. وفي القرن السابع الميلادي كانت الكنيسة اليعقوبية القائلة بطبيعة واحدة للمسيح مهيمنة في الرها. وكان أحد أبرز شخصياتها في النصف الثاني من ذلك القرن الأسقف والكاتب يعقوب الرهاوي. ولسوف يبقى تراث الرها الفكري والديني المكتوب بالسريانية، والمرتبط بمعرفة جيدة بالثقافة الهلنستية، مزدهراً إلى ما بعد الفتح الإسلامي بزمن طويل. وهذا ليس فقط في المجال اللاهوتي، بل أيضاً في مجال الفلسفة، والطب، والفلك، والأدب، وعلم التاريخ[٢٢].

نصيبين، مبشروها و«بلاد العرب»

كان هناك قطب آخر للمسيحية السريانية هو نصيبين التي أنجبت شخصية مهمة

---

(١٩) بيير مارافال: **المسيحية من قسطنطين إلى الفتح العربي**، ص ٨٠.

(٢٠) أنظر المصدر السابق، ص ٥٥-٥٦.

(٢١) أنظر: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ٣٩٠ وما تلاها، ثم المراجع.

(٢٢) أنظر عرضاً عاماً عن تاريخ هذه المدينة في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثامن، ص ٦٠٧b وما تلاها: مادة «الرها».



هي أفرام السوري[٢٣]. وكان يعقوب النصيبي (م ـ ٣٣٨) قد أسس فيها إبان القرن الرابع الميلادي مدرسة لاهوتية. ثم أصبحت المدينة بدءاً من القرن الخامس الميلادي مرتعاً خصباً لتخريج المطارنة والمبشرين المسيحيين الذين أُرسلوا إلى بلاد فارس لنشر العقيدة. وظلّت لمدة قرون عديدة، وحتى بعد الفتح الإسلامي، مركزاً فكرياً مهماً للمسيحية النسطورية[٢٤].

كانت نصيبين تقع في مركز منطقة عرفها العرب من البدو الرحّل منذ فترة طويلة عندما دخلوا إليها واستقروا فيها. ولهذا السبب فإن المنطقة كانت تدعى «بيت عرباي» في اللغة السريانية، وارڤستان في اللغة الفارسية: أي بلاد العرب. ونمتلك أصداء عديدة عن ذلك في الكتابات السريانية. ففي سنة (٤٨٤م) كان مطران نصيبين «برصوما» يتحدث في رسالة موجهة إلى البطريرك النسطوري عن المشاكل التي يسبّبها شغب البدو للسكان الحضريين المستقرين (من بين هذه المشاكل نذكر النهب والسلب والاختلاس والتخريب، إلخ). كما يتحدث عن المحاولات التي بذلها الحكام البيزنطيون والفارسيون من أجل ضبطهم، ومن أجل رسم الحدود الفاصلة بين «العرب الفارسيين» و«العرب الروميّين».

وأما فيما يخص سير القديسين السريانية التي ظهرت في القرن السادس الميلادي، فإنها تقدم لنا معلومات عن الجهود التبشيرية التي بذلها مثلاً البطريرك اليعقوبي أحوذمه (ت. ٥٧٥م) لهداية السكان العرب إلى اعتناق المسيحية، فتقول:

«كان من بلاد العرب، وقد حاول أن يُدخِل في الإنجيل أولئك السكان العديدين الذين كانوا يعيشون تحت الخيام بين الفرات ودجلة. وحاول أن يعلّمهم الإنجيل ويدخلهم في دين المسيح»...

وعلاوة على تأسيس مدارس وكنائس داخل مضارب البدو مع «كاهن وشمّاس لكل قبيلة»، كان بناء الأديرة المسيحية العديدة في المنطقة واحدة من العلامات الدالة على تلك الحياة الدينية الناشطة والمقترنة بنشاط تبشيري. وكانت الكنيستان

(٢٣) اليوم اسمها «نصيبين» وتقع في تركيا.

(٢٤) أنظر كتاب بيير مارافال: **المسيحية من قسطنطين إلى الفتح العربي**، ص ٨٠، وص ٩٠-١٠٠. وانظر أيضاً **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السابع، ص ٩٨٣b-٩٨٥، مادة «نصيبين».



اليعقوبية والنسطورية تتنافسان فيما بينهما في هذا المجال. وقد ظل هذا النشاط متواصلاً طيلة القرنين السادس والسابع للميلاد[٢٥]. وفيما بعد راح الجغرافيون الذين يكتبون باللغة العربية يحصون ويتحدثون عن الأديرة المسيحية العديدة، ومن بينها أديرة منطقة وادي الرافدين. بل وجد بينهم من يخصها بكتب على حدة تحت اسم: «كتاب الديارات».

حرّان والصابئيون والعلماء

كانت حران التي تقع على أحد روافد نهر الفرات إحدى أهم مدن منطقة الجزيرة. والواقع أن موقعها قديم، وقد اكتشفت فيه مسلات وأنصاب تذكارية منقوشة بحروف مسمارية تعود إلى آخر ملوك بابل المدعو باسم «نبونيد» (ـ ٥٥٦-٥٣٩ قبل المسيح). وفي أواسط القرن السادس الميلادي كانت «الوثنية» لا تزال غالبة في بعض مدن منطقة وادي الرافدين الأعلى أو أقضيتها. وكانت هذه هي حال حرّان على الرغم من توطد الاستيطان المسيحي فيها منذ القرن الرابع الميلادي، ولا سيما في شكل مناسك وأديرة[٢٦]. ولا ريب أن هذه الحالة كانت لا تزال سائدة عندما حصل الفتح العربي. فتراجم السير السريانية تتحدث أيضاً عن سمعان الزيتوني، مطران حران عام ٧٠٠، الذي كان ينتمي إلى مذهب القائلين بطبيعة واحدة للمسيح، وينشط من أجل هداية المانويين والوثنيين واليهود الموجودين في المدينة وضواحيها إلى اعتناق المسيحية[٢٧].

يقول الجغرافي العربي ياقوت الحموي في كتابه **معجم البلدان** عن حران: «وكانت منازل الصابئة وهم الحرّانيون الذين يذكرهم أصحاب كتب «**الملل والنحل**»

---

(٢٥) أنظر فرانسوا نو: **العرب المسيحيون في وادي الرافدين وسوريا من القرن السابع إلى القرن الثامن**، ص ١٣-١٨. وانظر أيضاً كتاب عرفان شهيد: **بيزنطة والعرب في القرن الرابع الميلادي**، ص ٤١٩-٤٢٢.

(٢٦) ماراڤال: **المسيحية من قسطنطين إلى الفتح العربي**، ص ٨٠، وانظر أيضاً فيليب ايسكولان: **الرهبنة والكنيسة**، نظام الرهبانية السوري من القرن الرابع إلى القرن السابع: رهبنة كاريزمية، *Escolan (Philippe): Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IVe au VIIe Siècle: Un monachisme charismatique* باريس، مطبوعات بوشين، ١٩٩٩، ص ٥٣-٥٥.

(٢٧) **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ١٦٨-١٧١.



موجودة فيها»[٢٨]. وقد طرح المؤرخون تساؤلات كثيرة عن صابئة حران، ويرى بعض الباحثين أنه ينبغي تمييزهم عن الصابئة المذكورين في مقطعين من القرآن، وذلك من خلال قائمة لا يُعرف أصلها، أو قل إن أصلها غير موثوق[٢٩]. وقد رأى هؤلاء الباحثون في الحرّانيين إما طائفة غنوصية، وإما بالأحرى ممثلين ليس لمدرسة فلسفية محترفة بالفعل، بل لتيار فكري يستخدم الفلسفة، وبالأخص أفلاطون.

وفي نهاية القرن العاشر الميلادي كان الجغرافي العربي المسعودي يقول في كتابه: «**مروج الذهب**»: «ورأيت على باب مجمع الصابئة بمدينة حران مكتوباً على مدقة الباب بالسريانية قولاً لأفلاطون. . . وهو: من عرف ذاته تألّه»[٣٠].

وسوف يصبح الصابئة في حضارة الإسلام الكلاسيكي عبارة عن ممثلين للتراثات الطبية القديمة وناشرين لها. والمقصود بالقديمة هنا اليونانية ـ الرومانية أو حتى البابلية والآشورية. وقد ساهم الخليفة الأموي عمر الثاني (٧١٧-٧٢٠م) في تقوية هذا التراث عن طريق نقل المدرسة الطبية من الإسكندرية إلى حرّان. وأما فيما يخص آخر خليفة أموي، أي مروان الثاني (٧٤٤-٧٥٠)، فقد كان سابقاً الوالي على منطقة وادي الرافدين. وكان يقيم في حران التي جعل منها عاصمة حكومته، وذلك لأن سوريا كانت آنذاك مسرحاً للصراعات القبلية العنيفة[٣١]. ومن أشهر الشخصيات الصابئية في حران يمكن أن نذكر ثابت بن قرة (م. ٩٠١م) الذي كانت لغته الأم هي السريانية، ولكنه كان يكتب بالعربية ويتقن جيداً اليونانية. ولسوف يصبح مشهوراً كعالم رياضيات وفلكي، ويترجم إلى العربية عدداً كبيراً من النصوص العلمية الإغريقية[٣٢].

---

(٢٨) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الثاني، ص ٢٣٥b، مادة: حرَّان.

(٢٩) **القرآن**، البقرة/ ٦٢، والمائدة/ ٦٩.

(٣٠) تارديو: **صابئيو القرآن وصابئيو حرَّان**، ص ١-٤٤. وانظر أيضاً مادة «صابئة» في **الموسوعة الإسلامية**، بقلم توفيق فهد، الجزء الثامن، ص ٦٩٧b (١٩٩٤).

(٣١) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثالث، مادة «حرَّان»، ص ٢٣٤b.

(٣٢) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٤٣٥-٤٣٦. وانظر مادة ثابت بن قرة في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء العاشر، ص ٤٥٩a-٤٦٠a. وانظر أيضاً: **تاريخ العلوم العربية** *Histoire des sciences arabes* بإشراف راشد رشدي، الجزء الأول، ص ٣٦-٣٨ وفي مواضع متفرقة.



قينشري، مقر البطريرك ومركز للثقافة

كان دير قينّشري (أي قنّسرين حالياً) يقع على شواطئ الفرات على بُعد ثلاثين كيلومتراً شرقي منبج، داخل المنطقة التي ستعرف بعد الفتح الإسلامي باسم ديار مضر. والواقع أن الأديرة المسيحية كانت عديدة في منطقة الجزيرة. ولكن دير قنّسرين كان يتمتع بأهمية خاصة لأنه كان مقراً للبطريرك من أتباع القائلين بطبيعة واحدة للمسيح ومركزاً للثقافة السريانية والهلنستية معاً. وكان هذا الدير، كغيره من الأديرة الأخرى العديدة، على علاقة مع المستوطنات الرهبانية الخارجية، كمستوطنة جزيرة «كريت» مثلاً. وكان كُتّاب اللغة السريانية للقرن السابع ممن أُتيحت لنا معرفتهم يقيمون مع هذا الدير علاقات متواصلة(٣٣). ففي هذا الدير، مثلاً، تابع الأسقف الكاتب يعقوب الرهاوي تعليمه في النصف الثاني من القرن السابع الميلادي، وذلك قبل أن يذهب إلى الإسكندرية لاستكمال معرفته باللغة الإغريقية. وقد وجدناه على مدار حياته الفكرية يقيم بشكل مطول قليلاً أو كثيراً في مختلف أديرة المنطقة أو سواها. وأما الجغرافي العربي ياقوت الحموي الذي عاش في القرن الثاني عشر الميلادي فسوف يذكر أيضاً أن رهبان دير قنّسرين كان يبلغ عددهم (٣٩٠) في أوج ازدهاره، بدون أن يحدد لنا تاريخ هذه الفترة(٣٤).

وبصرف النظر عن استمرار الصراعات الحربية مع الامبراطورية البيزنطية، وبخاصة في منطقة الجزيرة، فإن الفتح الإسلامي قد حصل إذن، هنا كما في الأمكنة الأخرى، وسط بيئة جغرافية وبشرية غنية ومعقدة، ذات تراثات ثقافية راسخة ومتينة. ونلاحظ أن جغرافيّي اللغة العربية الذين سيجيئون فيما بعد، وكذلك مؤلفي المختارات الأدبية وكُتّاب السير والتراجم، لن يهملوا التحدث عن جوانب عديدة من هذه التراثات الثقافية التي كانت لا تزال حية في زمنهم.

---

(٣٣) أنظر أندريو بالمر: «أخبار سريانية معاصرة للفتح العربي. محاولة تفسير لاهوتية وسياسية»، منشور في كتاب جماعي أشرف عليه الباحثان كانيفيه وري ـ كوكيه بعنوان: **سوريا** *La Syrie*، دمشق، ١٩٩٢، ص ٣٥-٣٦.

(٣٤) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الثاني، ص ٥٢٩a، مادة «دير قنسري».



٤ ـ السلام الإسلامي La Pax Islamica

أما فيما يخص البلاذري فقد عكف على سرد قصة الفتح. وإحدى السمات المميّزة التي تحولت إلى قالب نمطي ثابت فيما يتعلق بقصص فتوح البلدان الواحد تلو الآخر هي إشارتها المكررة إلى معاهدات السلام التي عقدت مع السكان المحليين. والواقع أن المصنِّف إذ يسوق قصص هذه المعاهدات، بل يثبت «نصها» الحرفي أحياناً، فإنما يهدف إلى تحقيق غرضين اثنين. الأول هو معرفة ما إذا كان **فتح هذه البلدان قد تمّ عنوة أم صلحاً. وأما الهدف الثاني من أهداف البلاذري فكان** يتمثل في تسليط الضوء على ما يعتبره بمثابة الترسيخ النهائي للسلام الإسلامي تحت قيادة الزعيم القرشي عياض، ثم من ورائه الخليفة عمر بن الخطاب.

نجد تمثيلاً على ما نقول في نص يتعلق بفتح مدينة كالينيكوس (Callinicos)، أي الرقة بالعربية، في عام ٦٣٩ أو ٦٤٠. وهذا النص يشفّ عن النبرة العامة التي يعتمدها المؤلف في الكلام عن فتح الجزيرة، ويوضح في الوقت نفسه طبيعة الأسئلة التي تطرح نفسها بخصوص النصوص المتعلقة بمعاهدات السلام.

كانت مدينة «كالينيكوس» قد أُسست في القرن الثالث قبل الميلاد من قبل خلفاء الإسكندر الأكبر. وهي تقع على الضفة الشرقية لنهر الفرات الأوسط، على بُعد (١٧٥كم) شرقيّ حلب، أو مائة كيلومتر جنوبي حرّان[٣٥]. وطبقاً لما يقوله علماء الجغرافيا العرب فإن الكلمة العربية التي أُطلقت عليها بعد الفتح، أي كلمة «الرقة» تعني ما يلي: «كل أرض إلى جانب وادٍ ينبسط عليها الماء أيام المدّ، ثم ينحسر عنها، فتكون مكرمة للنبات، فهي رقة، وبذلك سميت المدينة»[٣٦]. كانت عبارة عن نوع من المدينة الحدودية القريبة من سوريا البيزنطية. وكانت تشكّل بالإضافة إلى «نصيبين» أحد المراكز الجمركية المهمة التي تمر فيها بضائع البيزنطيين والفرس. وفي الجنوب الغربي منها، وعلى بُعد خمسين كيلومتراً تقريباً، كان يحصل الحج

(٣٥) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثامن، ص ٤٢٤a_٤٢٨b، مادة «الرقة».

(٣٦) أنظر أبو عبيد البكري: **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، الجزء الأول، ص ٦٦٦، مادة «الرقة». وانظر أيضاً ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الثالث، ص ٥٨b_٦٠b، مادة «الرقة».



الكبير إلى مرقد القديس «سرجيوس العربي» الواقع في مدينة سرجيوبوليس: أي الرصافة. وطبقاً لرواية البلاذري، فإن منطقة كالينيكوس (أي الرقة) كانت غنية وعامرة بالسكان. وكانت تضم هي أيضاً عدداً من السكان العرب الموجودين فيها قبل وصول الفاتحين المسلمين. وهذا ما نعرفه من خلال مصادر تاريخية أخرى. لنستمع الآن إلى نص البلاذري:

«الأرض لنا»

«فانتهت طليعة عياض إلى الرقة فأغاروا على حاضر كان حولها للعرب، وعلى قوم من الفلاحين فأصابوا مغنماً، وهرب من نجا من أولئك فدخلوا مدينة الرقة، وأقبل عياض في عسكره حتى نزل باب الرُّها وهو أحد أبوابها في تعبئة، فرُمي المسلمون ساعة حتى جرح بعضهم، ثم إنه تأخر عنهم لئلا تبلغه حجارتهم وسهامهم، وركب فطاف حول المدينة ووضع على أبوابها روابط، ثم رجع إلى عسكره وبثَّ السرايا، فجعلوا يأتون بالأسرى من القُرى، وبالأطعمة الكثيرة، وكانت الزروع مستحصدة، فلما مضت خمسة أيام، أو ستة وهم على ذلك أرسل بطريق المدينة إلى عياض يطلب الأمان، فصالحه عياض على أمن جميع أهلها على أنفسهم وذراريهم وأموالهم ومدينتهم. وقال عياض: الأرض لنا قد وطئناها وأحرزناها[٣٧]، فأقرَّها في أيديهم على الخراج[٣٨]، ودفع منها ما لم يرده أهل الذمة فرفضوه إلى المسلمين على العشر ووضع الجزية[٣٩] على رقابهم فألزم كل رجل منهم ديناراً في كل سنة، وأخرج النساء والصبيان[٤٠]، ووظّف عليهم مع الدينار أقفزة من قمح، وشيئاً من زيت، وخل، وعسل. فلما ولي معاوية[٤١] جعل ذلك جزية عليهم، ثم إنهم فتحوا أبواب المدينة، وأقاموا للمسلمين سوقاً على باب الرها».

---

(٣٧) كلمة «قد وطئناها» بالعربية تعني: لقد دخلناها على ظهور جيادنا وركضنا في أنحائها.

(٣٨) الخراج هو على العموم ضريبة الأرض.

(٣٩) الذمة هي العهد الذي تم عقده مع «أهل الكتاب»: أي اليهود والمسيحيين. وهناك ضريبة أخرى تدعى العُشر: أي dîme بالفرنسية.

(٤٠) الضريبة على الرأس تعني الجزية. من المعلوم أن الدينار كان هو القطعة الذهبية الرومانية والبيزنطية. وكان وزنه ٤,٥٥غرام. واسمه باليونانية ديناريون (dênarion).

(٤١) معاوية هو أول خليفة أموي (٦٦١-٦٨٠م).



نص معاهدة سلام

«فكتب لهم عياض:

بسم اللّه الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى عياض بن غَنْم أهل الرقة يوم دخلها، أعطاهم أماناً لأنفسهم، وأموالهم وكنائسهم، لا تخرب ولا تسكن إذا أعطوا الجزية(٤٢) التي عليهم، ولم يحدثوا فعيلة، وعلى أن لا يحدثوا كنيسة ولا بيعة(٤٣)، ولا يظهروا ناقوساً ولا باعوثاً، ولا صليباً، شهد اللّه وكفى باللّه شهيداً(٤٤). وختم عياض بخاتمه. ويُقال إن عياضاً ألزم كل حالم من أهل الرقة أربعة دنانير، والثابت أن عمر كتب بعد إلى عمير بن سعد، وهو واليه، أن ألزِمْ كل امرئ منهم أربعة دنانير، كما ألزم أهل الذهب»(٤٥).

نلاحظ أن هذه المعاهدة تقدم نفسها كنوع من صيغة نمطية مع توسع نسبي في التفاصيل.

ولكن على الرغم من ذلك فمن المشكوك فيه أن تكون شروط الاستسلام قد تطورت في زمن الفتح بالذات إلى مثل هذا الحد الذي يتحدث عنه النص المعزوّ إلى عياض بخصوص الرقة. فالتمييز بين الضريبة العقارية (أي الخراج) وضريبة الأعناق

---

(٤٢) فيما يخص الضريبة المفروضة على الرأس ـ أي الجزية ـ انظر ما سنقوله في هذا الفصل، الفقرة الخامسة تحديداً.

(٤٣) «أن لا يحدثوا كنيسة ولا بيعة». كلمة كنيسة الواردة في النص آتية من اللغة العبرية عبر السريانية ويمكن أن تعني في هذا السياق الكنيس اليهودي أو الكنيسة المسيحية. أما كلمة «بيعة» فآتية من السريانية. وهي تعني أيضاً مكان التجمع، أي الكنيسة بالأحرى هنا. ويبدو لنا أن النص مكتوب أو موجه للمسيحيين، لا لليهود. انظر تتمته حيث ترد الكلمات التالية: ناقوس، باعوث، صليب، والباعوث هو عيد البعث: أي قيامة المسيح من قبره بعد موته. فيما يخص كلمتي كنيسة وبيعة نحيل القارئ إلى المرجع التالي للباحث سمير قصيم: «مساهمة لدراسة العربية الوسطى السائدة لدى الأقباط»، بحث منشور في مجلة «Le Muséon»، العدد (LXXX) ١٩٦٧، والعدد (LXXXI) (١٩٦٨).

(٤٤) تتكرر هذه الصيغة: «كفى باللّه شهيداً» في القرآن في النساء/ ٧٩ و١٦٦، ويونس/ ٢٩، والرعد/ ٤٣، إلخ.

(٤٥) أهل الذهب: هذا التعبير إما أنه يعني أولئك الذين يستغلون مناجم الذهب، وإما صنّاع الجواهر الذين يشتغلون على الذهب؟ النص موجود لدى البلاذري في كتابه **فتوح البلدان**، ص ٢٣٧-٢٣٩.



(أو الجزية) ما كان قد حصل بمثل هذا الوضوح. علاوة على ذلك فإن المعلومات التي يقدمها البلاذري تبدو مترددة بخصوص معرفة ما يلي: لمن نعزو الشروط التي تحدد مبلغ الجزية المفروضة على أهل الرقة: ألعياض أم لعمر أم لمعاوية؟ وأخيراً فإن المؤلف يقدم لنا أمثلة أخرى على معاهدات أكثر إيجازاً واختصاراً، ومنها صيغتان مختلفتان لمعاهدة الصلح التي عقدها عياض مع سكان الرها وسكان حرّان. وفي إحدى هاتين الصيغتين نلاحظ أنه لم يرد ذكر لأي ضريبة أو جزية.

كان المستشرق ألبريخت نوث قد درس وحلّل نسخاً مختلفة من المعاهدات التي عقدت مع الشعوب المفتوحة. وهي نسخ موجودة بنصوصها لدى البلاذري والطبري وآخرين. وقد توصل بعدئذ إلى النتيجة التالية: إن هذه الوثائق، بعد أن تحولت إلى قصص أدبية جذابة عن طريق الناقلين، «لا يمكنها أن تعطينا إلا فكرة عامة عن النصوص الأصلية للمعاهدات. وبالتالي فإن مسألة مصداقيتها ينبغي أن تُطْرَح وينبغي أن نتفحص هذه المصداقية بخصوص كل حالة على حدة. وعلى أي حال فإن هذه الوثائق تتيح لنا أن نشكل صورة ما عن فحوى المعاهدات وشكلها في زمن الفتوحات الأولى».

أما المستشرق كلوذ كاهن فيرى من جهته أن هذه المعاهدات سواء أكانت صحيحة أم «مُفَبْرَكَة» لاحقاً فإنها تعبِّر عن «تصورات الأجيال الأولى من المسلمين»[٤٦]. وأما فيما يخصني فإني أعتقد أننا، لكي نصدر حكماً معقولاً على هذه المسألة، ينبغي لنا بشكل خاص أن نأخذ بعين الاعتبار الإطار النظري للشرع الإسلامي، وهو الإطار الذي كان المؤرخون المسلمون يتموضعون فيه في حقبة متأخرة ولاحقة على الفتوحات. أقول ذلك بخصوص مسألة خضوع الشعوب المفتوحة «صلحاً» أم «عنوة». وسوف أعود إلى هذه النقطة لاحقاً عندما سأتحدث عن مصر.

(٤٦) ألبريخت نوث: **التراث التاريخي العربي الأولي، دراسة نقدية للمصادر**، ص ٧٣-٧٦. وانظر أيضاً مادة «خراج» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الرابع، ص ١٠٦٢b، بقلم كلود كاهن. وانظر أيضاً له مادة «ذمّة»، الجزء الثاني، ص ٢٣٥b.



٥ ـ ضريبة أهل الصغار

إن معظم الأحكام الشرعية الخاصة بأهل الذمة من مسيحيين ويهود في الأراضي المفتوحة تُرجع إلى عمر بن الخطاب[٤٧]. وإليه يُعزى بوجه خاص التحديد المؤقت على الأقل لضريبة «الجزية»: أي الضريبة المفروضة على الرؤوس. وسوف تصبح هذه الضريبة فيما بعد خاصة «بأهل الكتاب» دون غيرهم. ونلاحظ أن الطبري يقدم لنا كنموذج يحتذى تلك المعاهدة التي عقدها الخليفة عمر مع سكان آيليا/بيت المقدس. فهي معاهدة تنص على عدم إكراه المسيحيين أو اليهود على اعتناق الإسلام، كما تضمن الأمان للأشخاص والأملاك، وكذلك أماكن العبادة، إلخ. ولكن مقابل ذلك تفرض المعاهدة عليهم الخضوع للسلطة الجديدة ودفع ضريبة الجزية[٤٨]. بيد أنه يصدق على هذه المعاهدة ما يصدق عل الرسائل العديدة التي يُقال إن عمر أرسلها إلى قادة الفتوحات بخصوص كيفية اقتطاع الجزية (أي ضريبة الرأس)، والخراج (أي الضريبة العقارية). والحق أن ما يريده هنا نَقَلة الأخبار هو تثبيت الفكرة التالية: وهي أنه كانت تتجسَّد منذ تلك اللحظة في شخصية عمر سلطة مركزية وتنظيمية. ولكننا نعلم أن هذه الفكرة هي، إلى حد كبير، عبارة عن خيال أدبي وينبغي لنا، على أي حال، أن نتعامل معها بحذر نقدي[٤٩].

جزية الأيام الغابرة

معلوم أن الضريبة على الرأس كانت تمارس بموازاة الضريبة العقارية من قبل الإدارات الضرائبية السابقة على الفتح الإسلامي: وأقصد بها الإدارة البيزنطية، ثم بالأخص الفارسية. فالساسانيون في عهد شابور الثاني (٣٠٩-٣٧٩) كانوا يجبون من المسيحيين ضريبة رأس وضريبة أرض مضاعفة مقابل إعطائهم الأمان[٥٠]. وفضلاً

---

(٤٧) أنظر مادة «عمر بن الخطاب» في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الأولى، الجزء الثالث، ص ١٠٥١b، بقلم ج. ليفي ديلافيدا.

(٤٨) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ٢٤٠٥-٢٤٠٦.

(٤٩) ألبريخت نوث، **التراث التاريخي العربي الأولي**، ١٩٩٧، ص ٨١-٨٤.

(٥٠) أنظر مادة «الساسانيين» بقلم موروني في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء التاسع، وانظر للمؤلف نفسه كتابه: **العراق بعد الفتح الإسلامي**، الفصل الثاني.



عن ذلك، يعزو المؤرخون من جهة أخرى إلى الملك كسرى أنوشروان الأول (٥٣١-٥٧٩) إصلاحاً ضريبياً يقضي بما يلي: بدلاً من تحديد الضريبة العقارية على قاعدة اقتسام المحصول، فإنها سوف تُحدَّد على أساس مساحة الأراضي. وأما فيما يخص الضريبة المفروضة على الرؤوس، فإنه ينبغي تحديدها طبقاً لمدخول الشخص. ولكن الطبقات العليا للإدارة السياسية والدينية كانت معفاة من دفع ضريبة الرأس. وهذا يشعرنا بأن الجزية كانت تفرض أساساً على الطبقات الدنيا، وأن فرضها على أي شخص من الطبقات العليا يعني احتقاره والحطّ من قدره[٥١].

وأخيراً فإن البلعمي، الذي عاش في القرن العاشر الميلادي والذي نقل تاريخ الطبري إلى الفارسية بشكل مختصر، يقدم التوضيح التالي بشأن هذه المسألة: «إن الإتاوة التي لا تزال مفروضة إلى اليوم على أقاليم السواد والعراق هي ذاتها التي كان يتقاضاها قديماً الأشخاص الذين أُعطيت لهم (من قبل ملك الفرس) والتي أبقى عليها «سعد» كما هي (لصالح المسلمين)»[٥٢].

وهكذا يبدو لنا أن الجزية كانت في الأصل مؤسسة دنيوية تتولاها السلطات السابقة على سلطة الفاتحين المسلمين. وبالتالي فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو التالي: لماذا خلع عليها هؤلاء الأخيرون، سواء أكان الأمر يتعلق بمحمد أم بخلفائه، مشروعية تستند إلى تنزيل إلهي؟

---

(٥١) أنظر مادة «إيران» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الرابع، ص ١٤b-١٥a، بقلم أ.ك.س. لامبتون.

(٥٢) أنظر الكتاب التالي للباحثين بلعمي - زوتنبرغ: تاريخ الطبري مُتَرْجَماً على هامش النسخة الفارسية لأبو علي محمد بلعمي: *Chroniques de Tabarî traduite sur la version persane d'Abou Ali Mohammed Belami*، باريس ١٨٦٧-١٨٧٤، المجلد الرابع. وانظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ٢٣٦١ وما تلاها. وينبغي العلم بأن المصطلح العربي «جزية» مستعار من اللغة السريانية «جزيتا» (gzîtâ)، التي استعارتها بدورها من اللغة الفارسية «جزيت» (gzît). انظر للمزيد من التوسع كتاب الباحث أرثر جيفري: **الألفاظ الأجنبية في القرآن**، ص ١٠١-١٠٢. و«السواد» في العراق هو أقدم اسم عربي يطلق على ذلك السهل الخصب المليء بالغرين والطمي لنهري دجلة والفرات. أما سعد بن أبي وقاص فهو القائد العسكري القرشي الذي انتصر على الفرس في العراق. انظر فيما يلي من هذا الكتاب القسم الثاني، الفصل السادس، الفقرة الثانية.



الجزية المفروضة من قِبل الفاتحين المسلمين

فيما يخص زمن الفتوحات الإسلامية الأولى نلاحظ أن نظام الضرائب الذي طبقه الفاتحون على مختلف فئات السكان غير مدروس حتى الآن بما فيه الكفاية. فقد كانت هناك ضريبة الزكاة (أو الصدقة) التي أُلزمت بها القبائل البدوية بشكل عام والتي كانت تؤديها بشكل عينيّ. وبالمقابل، إن الجزية المفروضة على السكان الحضريين كانت لا تزال مشوشة. والواقع أن مصطلحي **الخراج** و**الجزية** كانا أحياناً قابلين للتبادل فيما بينهما ويُستخدمان بالمعنى نفسه. ولم تكن طرائق جباية هاتين الضريبتين متماثلة[٥٣]. فباب الجزية في أحد أوائل مسانيد الحديث النبوي لليمني عبد الرزاق الصنعاني (م. ٨٢٧) ينمّ عن تردد بقي مستمراً حتى وقت متأخر نسبياً[٥٤]. فصحيح أنه يأتي ذكر لتدخل عمر بن الخطاب في الموضوع، ولكن إلى جانب آخرين وليس وحده. علاوة على ذلك، فإن ضريبة الفتح هذه لا يُستبعد أن تكون طبقت في البداية على فئات متنوعة جداً غير اليهود والمسيحيين (من الوثنيين غير العرب، أو المجوس). وربما فُرضت على الشعوب المفتوحة، كالبربر مثلاً، دون تمييز بين من كان مسلماً ومن لم يكن[٥٥]. وأخيراً، وطبقاً للمصدر نفسه دائماً، فإن مبلغ الجزية لم يكن قد حُدِّد بعد بشكل دقيق وموحَّد. ويُستشهد بهذا الصدد بقول لعطاء (م. ٧٣٢) الذي يقال إنه كان أحد أقدم الفقهاء في مكة. إذ يُروى أنه عندما سُئِل عن الجزية قال: «ما علمنا شيئاً معلوماً إلا ما صولحوا عليه ثم أحرزوا كل شيء من أموالهم»[٥٦].

---

(٥٣) أنظر مادة «جزية» بقلم كلود كاهن في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ص ٥٧٣a-٥٧٦b. وانظر له أيضاً مادة «ذمّة»، الجزء الثاني، ص ٢٣٤a-٢٣٥b، وانظر أيضاً ف. م. دونير: **الفتوحات الإسلامية الأولى**، ص ٢٥١-٢٥٣.

(٥٤) أنظر مسند عبد الرزاق بن همام الصنعاني: **المصنف في الحديث**، تحقيق الأعظمي، ١١ جزءاً، جوهانسبورغ، المجلس العلمي ١٩٧٠-١٩٧١، هنا الجزء الرابع، ص ٦٨ وما تلاها.

(٥٥) وهذا ما تؤكد عليه وثائق ورق البردي في بداية القرن الثامن الميلادي، وهي الوثائق المتعلقة بأقباط مصر الذين تركوا دينهم وراحوا يعتنقون الإسلام.

(٥٦) أنظر مسند عبد الرزاق الصنعاني، مصدر مذكور آنفاً، الجزء الرابع، ص ٨٧ (رقم: ١٠٠٩٣). بما أن هذا الكلام وارد وسط كلام آخر متفرق، وذلك خارج إطار السياق الذي طرحت فيه المسألة، فإن معنى العبارة الثانية يظل غامضاً بالنسبة إليّ. وأترك بالتالي للخبراء حرية إضاءة معناها.



إذلال أهل تغلب

ولكن شيئاً فشيئاً، وعلى الرغم من هذا الغموض الأولي، فرضت نفسها فكرة مؤداها أنه نظراً إلى أن سكان المناطق المفتوحة كانوا غير مسلمين في أغلبيتهم، فإن ضريبة الجزية فرضت عليهم من قبل العرب الفاتحين على سبيل التخصيص. وذلك ليس فقط لأنها تؤمّن مداخيل ضريبية مهمة، بل لأنها كانت تمثل أيضاً علامة على دونيّة أولئك الذين ليسوا من الأمة المسلمة. فمكانتهم ينبغي أن تكون أدنى من مكانة المسلمين، وينبغي أن يظهر ذلك بشكل أو بآخر. فهؤلاء كانوا رعايا، لا حلفاء. والحكايات عن عشائر تغلب العربية ذات دلالة بهذا الخصوص.

فقد كان آل تغلب في أغلبيتهم من البدو، وكانوا يترحلون على طول نهر الفرات وفي منطقة الجزيرة. ولئن تكن بعض عشائرهم قد حاربت المسلمين، فإن الآخرين ساهموا بكل فعالية في الفتوحات إلى جانب المسلمين في الوقت الذي بقوا فيه مسيحيين. وقد أراد المسلمون إخضاعهم لنظام الجزية. فشعروا عندئذ بالذل وهددوا بالالتحاق بالبيزنطيين. ولما كانوا ذوي بأس شديد في الحرب، فقد آثر عمر بن الخطاب ألا يخسرهم، فعرض عليهم التسوية التالية: أن يخضع التغالبة النصارى لضريبة الصدقة التي يخضع لها نظراؤهم المسلمون، ولكن شرط أن يؤدوها مضاعفة، وبذلك يُعفون من نظام الجزية المهين لكرامتهم. وإذا ما رفضوا هذه التسوية ـ التي هي شكلية بحتة في نهاية المطاف ـ فإن الخليفة عمر سيحاربهم حتى يبيدهم أو يسلموا.

ويُعتقد بأن آل تغلب أُجبروا أيضاً على قبول شرط آخر ينص على ما يلي: بإمكانهم أن يبقوا مسيحيين، ولكن بشرط ألا يعمّدوا أطفالهم بعد اليوم[٥٧]. وهذا الشرط كان قد عُرض عليهم أيضاً في زمن محمد[٥٨]. والواقع أننا نعلم أن بعض آل تغلب سيظلون مسيحيين لفترة طويلة على مدار العهد الأموي، وحتى فيما بعده بكثير[٥٩].

---

(٥٧) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٤٩-٢٥٢.

(٥٨) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الأول، ص ٣١٦.

(٥٩) هـ. شارل: **مسيحية العرب من البدو الرحل العائشين على التخوم وفي الصحراء السورية ـ الرافدية حوالي زمن الهجرة النبوية**، ص ٧٥، وما تلاها، ثم في مواضع متفرقة. وانظر أيضاً مادة «تغلب» في **الموسوعة الإسلامية**، العدد العاشر، ص ٩٧a‑١٠٠b، بقلم ق.م. ليكر.



ولكن على الرغم من أن هذه الأحداث أُرجعت من قبل المؤرخين إلى زمن محمد أو عمر، فإن الروايات عنها يمكن أن تعكس حالات لاحقة. ويبدو بالفعل أن الحقبة الأموية كانت أكثر حسماً من حقبة محمد وخلفائه المباشرين فيما يخص فرض الجزية، باسم السلطة الإلهية، على غير المسلمين بصفتهم ذوي مكانة دنيا قياساً إلى المسلمين.

الجزية القرآنية

في القرآن نلاحظ أن مصطلح الجزية هو عبارة عن صيغة نادرة. فهو لا يظهر إلا في السورة التاسعة المدعوة بسورة «براءة» أو سورة «التوبة». وهي السورة التي قِيل عنها إنها كانت آخر ما نزل من حيث الترتيب الزمني. ولكن كل المشكلة تكمن في معرفة ذلك التاريخ بالضبط، وهو شيء مستحيل بالطبع. إن كلمة الجزية لا ترد في القرآن ـ وفي هذه السورة بالذات ـ إلا مرة واحدة، وذلك بخصوص أهل الكتاب فقط: أي اليهود والمسيحيين. لنستمع إلى الآية إذن: «قاتلوا الذين لا يؤمنون باللّه ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرَّم اللّه ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون»[٦٠].

بما أني أعرف عن طريق المصادر التأريخية الإسلامية نفسها مدى الغموض الذي يحيط منذ البداية بكلمة الجزية وبحقيقتها، فإن هذه الآية التي تربط أداء الجزية بالصغار لا يمكن فهمها إلا في إطار فتح ناجز وسلطة متكونة خارج نطاق الجزيرة العربية، وتمارس نفوذها على الشعوب المفتوحة، وبالتالي الأدنى مكانة من الفاتحين. ومن حسن الحظ أنه تتوافر لدينا رواية موازية من شأنها أن تضيء لنا الموضوع، وهي رواية معزوّة إلى تميم الداري.

---

(٦٠) سورة التوبة/ ٢٩، فيما يخص مختلف المشاكل النقدية التي يثيرها هذا النص بخصوص سياقه التاريخي، أو ترجمته، أو تفسيره، نحيل القارئ إلى كتاب المستشرق الألماني رودي باريت: القرآن، الجزء الثاني الذي يحمل عنوان: التفسير *Der Koran, t.I: Übersetzung; t.II; Kommentar und Konkordanz; réed. 1980. Stuttgart, Kohlhammer*، ص ١٩٠-٢٠٠.
نشير هنا إلى أننا ترجمنا التعبير القرآني «عن يدٍ» بالتعبير الفرنسي (de leurs propres mains)، وربما لم تكن الترجمة موفقة تماماً، ولكن هذا ما استطعناه. ويبدو أن هذا التعبير القرآني كان غامضاً حتى بالنسبة إلى المفسرين المسلمين الأوائل، ولا يزال كذلك إلى اليوم.



كنت قد ذكرت سابقاً اسم هذا التاجر الفلسطيني المسيحي الذي يُقال إنه أصبح مسلماً في زمن محمد. فبعد أن مكث في المدينة طيلة خلافتي أبي بكر وعمر بن الخطاب عاد إلى فلسطين على أثر مقتل الخليفة الثالث عثمان عام (٦٥٦م) ومات فيها عام ٦٦٠-٦٦١م. ويُقال بأن تميم طيلة هذه الفترة الأخيرة من حياته تولى بعض وظائف السلطة، ومن بينها إمرة «بيت المقدس». ولكننا نعتقد أن الأمر يتعلق بحبرون (أو الخليل) لا بيت المقدس[٦١]. ففي حبرون كان يمتلك الأرض التي يُقال بأن محمداً أورثه إياها. وكان فيها على علاقة مع روح بن زنباع الذي تقدم بنا الكلام عنه[٦٢].

وقد نقل ناقل من سوريا ـ فلسطين عن تميم الداري الحديث التالي الذي عزاه إلى محمد:

«حدثنا علي بن سعيد الرازي أخبرني محمد بن أيوب بن عافية بن أيوب حدثني جدي حدثني معاوية بن صالح أن أبا يحيى سُليم بن عارم الخبائري حدثه عن تميم الداري أنه سمع رسول اللّه صلَّى اللّه عليه وسلَّم يقول: «ليبلغنّ هذا الدين ما بلغ الليل حتى يدخل بيت المدر وبيت الوبر حتى يعزّ اللّه به الإسلام ويذل الكفار». قال تميم: قد عرفت ذلك في أهل بيتي قد أصاب من أسلم منهم الخير والشرف والعز، وأصاب من ثبت منهم على الكفر الذل والصغار والجزية»[٦٣].

---

(٦١) أنظر مادة «تميم الداري» في **الموسوعة الإسلامية**. أما فيما يخص «بيت المقدس» (القدس اليوم) فهو الاسم الذي بات مألوفاً لدى المؤرخين العرب للدلالة على أورشليم أو معبدها. ولكن هذا الاسم استخدم أيضاً لوقت طويل للدلالة على الأماكن المقدسة للتاريخ التوراتي: كسيناء مثلاً أو الخليل بالعربية. (فيما يخص سيناء انظر كتاب أبو عبيد البكري: **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، الجزء الثاني، ص ٨٩٧، مادة «الطور»، أي طور سيناء). وفي مدينة الخليل يوجد قبر إبراهيم الخليل بحسب المصادر العربية (انظر بهذا الصدد ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الثاني، ص ٢١٢a، مادة «حبرون»).

(٦٢) أنظر في هذا الكتاب، القسم الأول، الفصل الثاني، الفقرة رقم (٥). وانظر أيضاً كتاب ابن عبد البرّ: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء الثاني، ص ٥٠٢-٥٠٣ (مادة «روح»). وانظر أيضاً ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء الثاني عشر، ص ٢٤١.

(٦٣) أنظر كتاب **المعجم الكبير** لأبي القاسم سليمان الطبراني، الجزء الثاني، ص ٥٨ (المادة ١٢٨٠). وفيما يخص الناقل عن تميم، سليم بن عامر، أنظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى** الجزء السابع،



هكذا نلاحظ أن أقارب تميم الذين ظلوا مسيحيين نُعتوا بالكفر. وبالتالي فقد أُجبروا على دفع ضريبة الرأس (الجزية) كعلامة على الدونية والصَّغار. ونجد في هذا الحديث، تماماً كما في الآية القرآنية السابقة، الربط نفسه بين الدين والجزية والصَّغار. فإذا صح أن هذا الكلام منقول عن تميم بالفعل، تميم الذي مات حوالى عام ٦٦٠-٦٦١م، فإن ذلك يعني أن نصاب الدونية المرتبط بالجزية كان بدأ يتثبت بعد إنجاز فتح سوريا ـ فلسطين، ووادي الرافدين، ومصر. وأما فيما يخص النص القرآني الموازي فإنه من المحتمل جداً أن يكون متموضعاً زمنياً في السياق نفسه.

عبد الملك: الإحصاء والجزية

يبدو أن الإكراه على دفع الجزية طبقاً للفهم الذي عرضناه لم يصبح رسمياً إلا في عهد عبد الملك بن مروان (٦٨٥-٧٠٥م) أولاً، ثم في عهد خلفائه من بعده. وقد وردنا الخبر عن طريق أولئك الذين كانوا معنيّين قبل غيرهم بالموضوع، أي عن طريق المسيحيين الذين كانوا يشكلون الأغلبية في سوريا ومنطقة وادي الرافدين. وبالفعل، تفيدنا المصادر السريانية أن عبد الملك أمر عام (٦٩١م) بإجراء إحصاء عام في سوريا عن أشخاص وممتلكات الشعوب المفتوحة. ثم دشَّن بالنسبة لغير المسلمين تلك الضريبة الإجبارية «المفروضة على الرؤوس» بالإضافة إلى الضريبة المفروضة على الأراضي والتي يخضع لها جميع السكان، أمسلمين كانوا أم غير مسلمين.

وربما تكون سياسة عبد الملك بن مروان قد طبقت أيضاً على الأقباط في مصر. وعلى أية حال فإن المؤرخين يتحدثون عن إحصاء جرى في هذه البلاد بالطريقة نفسها في عهد الخليفة الأموي يزيد الثاني (٧٢٠-٧٢٤م). وقد تم هذا الاحصاء من أجل تحديد مقدار الضريبة على الرأس والضريبة على الأرض على نحو متمايز، وتنظيم جبايتهما[٦٤]. وهكذا لا تكون الجزية قد اتخذت طابعها النهائي والإذلالي إلا في تلك المراحل المتأخرة نسبياً من التاريخ الإسلامي. ولا يبدو لنا أنه كانت

= ص ٤٦٤. وانظر أيضاً ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، الجزء الرابع، ص ١٤٦-١٤٧ (المادة: ٢٩١).

(٦٤) أنظر مادة «جزية» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ص ٥٧٥b_٥٧٦a.



لعمر بن الخطاب يد كبيرة فيها، ولا على الأخص لمحمد. أما عن دور اللّه في الأمر، فهذه مسألة أخرى!...

٦ ـ «جيش أبناء إسماعيل الجائح»

يموضع كتاب **أخبار زنقين** أول تغلغل للفاتحين العرب في أرمينيا ضمن التواصلية الزمنية لفتح منطقة الجزيرة السورية. يقول مثلاً: «وفي السنة هذه حاصروا أدوين وفيها قتل ناس كثيرون بلغ عددهم اثني عشر ألفاً من الأرمنيين»[٦٥]. وقد تمّ التحقق لاحقاً من أن هذه الغارة الأولى حصلت في شهر تشرين الأول/ أكتوبر من عام (٦٤٠م)[٦٦].

إن مدينة أدوين التي يدعوها المؤلفون العرب «دبيل» كانت تقع على بعد (٣٥٠كم) شمال شرقي اللسان الشمالي الأقصى لبحيرة «ڤان». وكان البيزنطيون والفرس يتنازعون عليها منذ زمن طويل لأهميتها في تجارة الترانزيت بين منطقة الأناضول البيزنطية، وفارس، وبلاد القفقاس. وكانت أدوين هي أحد المراكز الجمركية لهذه التجارة، علاوة على أنها كانت منذ القرن الخامس الميلادي مقر جثليق الكنيسة الأرمنية. ومعلوم أن هذه الكنيسة كانت استقلت بذاتها منذ القرن الرابع الميلادي، قبل أن تقطع علاقتها مع الكنيسة اليونانية في النصف الثاني من القرن السادس. وكان لها تقويمها التاريخي الخاص، وتنظم مجامعها الكنسية الخاصة بها[٦٧].

والواقع أن أدوين وأرمينيا كلها كانتا قد تعرضتا لاجتياح مؤلم بين عامي ٦٢٢-٦٢٧م، عندما قام الامبراطور البيزنطي هرقل بحملة واسعة على الفرس. وبالتالي كان مجيء الفاتحين المسلمين بعده بثلاثة عشر عاماً فقط. وقد روى لنا هذه الأحداث شخص أرمني معاصر لها من خلال حكاية وردت في «**تاريخ هرقل**»

---

(٦٥) النص ومرجعياته وردا آنفاً في هذا الفصل، الفقرة رقم (٢).

(٦٦) أنظر مادة «دوين» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ص ٥٩٥b، بقلم م. كانار.

(٦٧) فيما يخص انتشار المسيحية في أرمينيا، ثم الاستقلالية الذاتية التدريجية للكنيسة الأرمنية، نحيل القارئ إلى كتاب بيير مارافال: **المسيحية منذ قسطنطين حتى الفتح العربي**، ص ١٠١-١٠٣، ثم ص ٤٢٣-٤٢٤. وانظر أيضاً مقالة م. كانار عن مادة «أدوين» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ص ٦٩٥a_٦٩٥b.



المنسوب إلى المؤرخ سيباوس، ونقلت عن شهود عيان كما يقال. إذ يقول لنا مصنف الكتاب في الختام: «عرفنا هذه الوقائع من الأسرى القادمين من الجزيرة العربية، وقد كانوا شاهدي عيان عليها ثم حكوها لنا»(٦٨).

يتحدث كتاب الأخبار هذا عن «جيش أبناء إسماعيل الجائح». وطبقاً لرواية شهود العيان فقد أضرم الأرمن الحرائق حول أسوار المدينة لحمايتها، ولكن ذلك لم يمنع العرب من تسوّرها واقتحام المدينة ونهبها وقتل سكانها(٦٩)، واقتياد ما لا يقل عن خمسة وثلاثين ألف أسير. ولم يكن الأرمن، الذين لا يملكون قيادة موحدة، بقادرين على مواجهة هذا الجيش الجائح إلا بأمراء محليين منقسمين على أنفسهم. بل إن أحد هؤلاء الأمراء تطوع ليكون دليلاً للغزاة. وما نجت أرمينيا من إغارات جديدة لمدة عشر سنوات على الأقل إلا بعد أن بادر الامبراطور كونستاس الثاني (٦٤١-٦٦٨) إلى تعيين الأمير ثيودوروس رشتوني قائداً عاماً بإيعاز من الجثليق نرسيس.

كان البلاذري قد تحدث عن هذه الحملة التي جرت عام (٦٤٠م) بوصفها استمراراً لفتح منطقة الجزيرة، ولكنه لم يذكر شيئاً عن الاجتياح المدمر لمدينة أدوين، مكتفياً بالقول بأن قوات عياض هاجمت مواقع مختلفة ضمن حدود منطقة لا تتعدى بحيرة «ڤان» الواقعة على بعد (٣٥٠كم) تقريباً جنوب المدينة الأرمنية. ولحسن الحظ، إننا نمتلك شهادة تاريخية معاصرة للحدث، هي تلك التي رواها سيباوس، بالإضافة إلى كتاب **أخبار زقنين** السرياني، مما يوفر لنا مصدراً تاريخياً جديراً بالثقة أكثر من غيره فيما يخص هذه النقطة ونقاطاً أخرى كثيرة(٧٠).

لقد عاد العرب لمهاجمة مدينة «أدوين» بعد نحو عشر سنوات من ذلك التاريخ. والمصادر العربية تموضع عموماً فتح أدوين ضمن نطاق الحملة العسكرية التي قادها

---

(٦٨) كلمة الجزيرة العربية هنا لا تعني شبه الجزيرة العربية، وإنما منطقة الجزيرة الواقعة شرقي سوريا والمأهولة بالبدو العرب الذين يجوبونها طولاً وعرضاً.

(٦٩) تتحدث «**أخبار زقنين**» الأرمنية عن اثني عشر ألف قتيل.

(٧٠) حول الخلافات الكائنة بين المصادر الأرمنية واليونانية من جهة، والمصادر العربية من جهة أخرى فيما يخص فتح أرمينيا، أنظر مادة «أرمينيا» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص ٦٥٦a_٦٥٧b، بقلم م. كانار.



القائد القرشي حبيب بن مسلمة الفهري بين عامي ٦٤٤-٦٤٦م[٧١]. وقد أدى هذا الفتح، على ما يُقال لنا، إلى توقيع اتفاقية سلام قدم البلاذري عنها نصاً مكتوباً طبقاً لعادته. لنستمع إليه يقول تحت عنوان: كتاب صلح دبيل:

«بسم اللّه الرحمن الرحيم، هذا كتاب من حبيب بن مسلمة، لنصارى أهل دبيل ومجوسها ويهودها، شاهدهم وغائبهم، إني أمَّنتكم على أنفسكم، وأموالكم، وكنائسكم، وبيعكم، وسور مدينتكم، فأنتم آمنون، وعلينا الوفاء لكم بالعهد، ما وفيتم وأديتم الجزية والخراج شهد اللّه، وكفى به شهيداً. وختم حبيب بن مسلمة»[٧٢].

لا يبدو أن الإخباريين الأرمن قد سجلوا ذكرى هذه المعاهدة التي عقدت مع أدوين. فالمصادر الأرمنية واليونانية لا تتحدث إلا عن معاهدة عامة عقدت بين الأمير الأرمني ثيودوروس رشتوني ومعاوية الذي كان والياً على سوريا آنذاك. ولئن تكن هذه المعاهدة قد اعترفت بالسيادة العربية إلا أنها كانت لصالح الأرمن إلى حد كبير. ونحن نعلم أيضاً أن العرب لم يحافظوا آنذاك على سيطرة دائمة على مدينة أدوين. فقد كانت تقع بالتناوب، ولبعض الوقت، تحت هيمنة البيزنطيين تارة، وتحت هيمنة العرب تارة أخرى. ولن تستقر الهيمنة المطلقة للعرب على أدوين وكل أرمينيا إلا بعد وصول معاوية إلى الخلافة عام (٦٦١م). وسوف تظل هذه الهيمنة دائماً هشة فيما بعد[٧٣].

---

(٧١) أنظر مادة «حبيب بن مسلمة» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثالث، ص ١٣a.

(٧٢) بالإضافة إلى **فتوح البلدان** انظر النص أيضاً لدى ياقوت في **معجم البلدان**، ج ٢، مادة «دبيل».

(٧٣) م. كانار: **الموسوعة الإسلامية**، ج ٢، مادة «أدوين»، وكذلك مادة «أرمينيا»، ج ١، ٦٥٧a.




مكتبة
الفكر الجديد

بحيرة سعيفان
أذربيجان
بحر قزوين
نصيبين
الموصل
جيلان
جرجان
مرو
طبرستان
نيشابور
الري
جبال
خراسان
نهاوند
اصفهان
الصحراء الوسطى
ستيزيفون
جنديشابور
العراق
كربلاء
الكوفة
الحيرة
النجف
القادسية
سوز
خوزستان
تستر
أهواز
فارس
كرمان
سيستان
زرانج
شيراز
كرمان
الجزيرة العربية
الخليج الفارسي
500Km

الأقـاليم السـاسـانيـة




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل السادس

دم المحاربين وحبر العلماء

١ ـ صمت الفرس

لم يكتب الفرس الذين عاصروا الفتح العربي لبلادهم أي شيء عن هذا الفتح، ولا كذلك الفرس الذين جاءوا بعد قرنين من ذلك الفتح. وسبب ذلك هو أن الفاتحين أنفسهم هم الذين كتبوا ذلك التاريخ. فلا نمتلك في اللغة البهلوية أية نصوص تعود إلى القرون السابع والثامن والتاسع للميلاد. كل ما يتوافر لدينا في هذه اللغة هو بعض النصوص العقائدية الزرادشتية ذات الطابع النشوري والأسطوري[١]. وما نعلمه عن المصادر الفارسية التي تتحدث عن تاريخ الساسانيين ليس إلا شذرات متبعثرة كانت قد ترجمت إلى العربية من البهلوية. وهذه هي حالة «**كتاب الملوك**»، أو ما يدعى بالفارسية: خواداي ـ نامق. وهو عبارة عن نوع من الأخبار الملكية الملحمية استوحيت من تراث إيران القديمة. وقد عزيت إلى ابن المقفع، وهو كاتب إيراني ـ عربي من القرن الثامن الميلادي، الترجمة العربية لهذا الكتاب[٢]. ولكن لم

---

(١) نضرب على ذلك مثلاً كتاب «**بهمان ياشت**». أنظر بهذا الصدد انديرس هولتغارد: **الأسطورة والتاريخ في اليونان القديمة**، دراسة لبعض الموضوعات الواردة في كتاب بهمان ياشت المكتوب باللغة الفارسية. بعنوان: **رؤى القيامة الإيرانية** *Apocalyptique iranienne*، بحث منشور في كتاب جماعي بإشراف: ج. فيدينغرين، أ. هولتغارد، م. فيلونينكو، ١٩٩٥.

(٢) ابن النديم، **الفهرست**، ص ١٩١. وانظر مادة «ابن المقفع» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثالث، ص ٩٠٨a، بقلم فرانسوا غابرييلي.



يصلنا منه إلا بعض مقاطع استخدمت كشواهد في مؤلفات لاحقة[٣]. ولا نجد في هذه المقاطع شيئاً ـ إلا فيما ندر ـ عن الأزمنة الأخيرة للسلالة الساسانية. ولكننا لا نجد أي شيء على الإطلاق عن الفتح العربي لبلاد فارس كما رآه سكان تلك البلاد أثناء حصوله أو بعد حصوله بفترة وجيزة. نقول ذلك على الرغم من أنه في عهد آخر الملوك الساسانيين يزدجرد الثالث (٦٣٢-٦٥١) كان الكتاب المذكور: **خواداي ـ نامق** قد كُتب بصيغته النهائية[٤].

أما الفارسيون الذين كتبوا لاحقاً عن تاريخ الفتح الإسلامي لبلادهم فقد كتبوا مؤلفاتهم بالعربية لا بالبهلوية، وانطلاقاً في الغالب من المصادر العربية. وحتى لو كتبوا شيئاً بالفارسية فقد كتبوه بالتبعية الكاملة للمصادر العربية وداخل إطار الإسلام ومن منظوره. نضرب على ذلك مثلاً ما كتبه حمزة الأصفهاني الذي ينتمي إلى القرن العاشر الميلادي في كتابه «**تواريخ**» المكتوب بالعربية. فالمقطع الذي يتحدث عن الفتح العربي لأقاليم الامبراطورية الفارسية لا يعدو أن يكون وصفاً تاريخياً جافاً لا يتجاوز الثلاث صفحات[٥]. ونضرب على ذلك مثلاً أيضاً ما ورد في كتاب البلعمي (القرن العاشر الميلادي) المكتوب باللغة الفارسية. فهو عبارة عن ترجمة واقتباس مختصر لتاريخ الطبري.

وفي الواقع، كان هناك وجود لما دعاه البلعمي «بكتب الأخبار الفارسية»، أو «العلماء الذين يعرفون أخبار الفرس ومؤلفاتهم». ومن هنا استطاع أن يقدم معلومات جديدة عن بعض الأحداث المتعلقة ببداية القرن الثاني للإسلام، أي القرن الثامن للميلاد. وأما فيما يخص الفترة السابقة على ذلك، فإن تلك الأخبار والمؤلفات أتاحت له أيضاً أن يصحح الروايات المتناقضة التي أوردها الطبري عن عهد يزدجرد الثالث، آخر ملوك الساسانيين[٦]. والواقع أن اهتمام الفرس بتراثهم الخاص لم

---

(٣) نضرب مثلاً على ذلك ابن قتيبة (م. ٨٨٩م)، والطبري (٩٢٣م)، وأوطيخا (أي سعيد بن البطريق، م. ٩٤٠م).

(٤) انظر مادة «الساسانيين» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء التاسع، ص 84a. بقلم ق. موروني. وانظر أيضاً كتاب هويلاند: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ٤٠.

(٥) حمزة الأصفهاني، **تواريخ**، ص ١٥١-١٥٣.

(٦) أنظر كتاب الباحثين بلعمي ـ زوتنبرغ: تاريخ الطبري مُترجَماً على هامش النسخة الفارسية



ينتعش إلا بعد أن أصبحوا سادة السلطة في خراسان وبغداد في القرن العاشر الميلادي، أي في عصر البلعمي وبيئته. إذن فصمت أسلافهم لم يكن إلا ظاهرياً. ولكننا لا نمتلك إلا آثاراً قليلة عما قاله أو كتبه هؤلاء الأسلاف في لغتهم عن الفتح العربي الإسلامي كما عاشوه.

ولكن باستثناء بعض أخبار مبتكرة عن التاريخ المحلي والإقليمي، يمكن أن نجدها في الكتب المتأخرة ككتاب النرشخي مثلاً، مؤرخ بخارى في القرن العاشر، فإن كل ما كتبه الفرس عن الفتح العربي للامبراطورية الساسانية سيبقى مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بما جاءهم من الفاتحين العرب. وبالتالي، نحن لا نمتلك أية وثائق مستقلة عن المصادر العربية فيما يخص فتح بلاد فارس إلا في كتب الأخبار والحوليات السريانية واليونانية والأرمنية[٧].

٢ ـ «اللّه أورثنا أرضكم...»

تم الفتح العربي لبلاد الفرس على مراحل وبشكل تدريجي، وقد دام تقريباً طوال عهد آخر الملوك الساسانيين. وبحسب المصادر العربية كانت اللحظة الحاسمة في هذا الفتح معركة القادسية حيث انتصر العرب على الفرس ما بين عامي (٦٣٥-٦٣٧) في ذلك الموقع القريب من الفرات جنوبيّ النجف الحالية. وقد تحقق بعد سلسلة من المواجهات جرت في أماكن متفرقة من تلك المنطقة. وتكرس **حوليات** الطبري لذلك الحدث الملحمي ما لا يقل عن مائة صفحة. وكل مرحلة من مراحله توصف بأنها «يوم مشهود» على منوال أيام العرب في الجاهلية. فالمبارزات الفردية التي دارت في القادسية، والمواجهات البطولية مع الفِيلَة التي أرسلها الفرس إلى الخطوط الأمامية وكأنها دبابات هجومية، كل ذلك يذكّرنا بملاحم مماثلة سابقة تعود

= لأبي علي محمد بلعمي، ص ٢٣٤-٢٤١. وانظر مادة «بلعمي» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص (١٠١٥a-b)، بقلم د.م. دنلوب.

(٧) للمزيد من التوسع حول هذه المصادر بشكل عام، أنظر م.ج. موروني: **العراق بعد الفتح الإسلامي**، *Iraq after the Muslim Conquest* نيوجيرسي، مطبوعات جامعة برنستون، ١٩٨٤، ص ٥٦١ وما تلاها. وانظر أيضاً: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**. ص٢٤١-٢٤٣، و٣٢٠-٣٣٠.



إلى حقبة ما قبل الإسلام. وأياً يكن رأينا في الروايات المكرورة التي كتبت عن هذا الحدث، وأياً يكن رأينا في طابعها الأدبي المبالغ فيه، فإنه لا مجال للشك في أن معركة القادسية كانت مهمة حقاً، وقد أمَّنت للعرب السيطرة على العراق. كما أنها هيأت الظروف مباشرة لسقوط قطيسفون (سنة ٦٣٧م)، «العاصمة الإدارية للامبراطورية الفارسية، ومحل الإقامة الشتوية للملك، ومقر رئيس الجالية اليهودية والجثليق النسطوري»[٨].

ومن القصص المزخرفة التي يطالعنا بها الطبري في تاريخه عن معركة القادسية واحدة مروية على لسان سيف بن عمر. فقد أورد تفاصيل حوار جرى ـ أو يُعتقد أنه جرى ـ بين المسلمين والقائد الساساني رستم، وذلك قبل اندلاع المعركة. فطبقاً للأصول المتبعة دعا الفاتحون القائد رستم إلى اعتناق الإسلام قائلين:

«أتيناكم بأمر ربنا، نجاهد في سبيله، وننفذ لأمره، وننتجز موعوده، وندعوكم إلى الإسلام وحكمه، فإن أجبتمونا تركناكم ورجعنا وخلَّفنا فيكم كتاب اللّه، وإن أبيتم لم يحل لنا إلا أن نعاطيكم القتال أو تفتدوا بالجزى. فإن فعلتم وإلاّ فإن اللّه قد أورثنا أرضكم وأبناءكم وأموالكم. فاقبلوا نصيحتنا، فواللّه لإسلامكم أحب إلينا من غنائمكم، ولقتالكم بعد أحبّ من صلحكم»[٩].

ولكن بما أن القائد الفارسي رفض الانصياع لهذه المطالب، فقد خاطب القائد القرشي سعد بن أبي وقاص رجاله قائلاً:

«إن اللّه هو الحق لا شريك له في الملك، وليس لقوله خلف، قال اللّه جلّ ثناؤه: «ولقد كتبنا في الزَّبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون». إن هذا ميراثكم وموعود ربكم. وقد أباحها لكم منذ ثلاث حجج، فأنتم تطعمون منها،

---

(٨) قطيسفون Ctésiphon تدعى «ماهوزي» بالسريانية (Mâhôzê)، وبالعربية تدعى «المدائن». وهي تقع على دجلة، على مسافة ثلاثين كيلومتراً تقريباً جنوب شرق بغداد الحالية. أنظر بهذا الصدد **الموسوعة الإسلامية**، مادة «المدائن»، الجزء الخامس، ص ٩٤٨b_٩٥٠b. وحول المراحل المختلفة من الفتح العربي للعراق انظر ف.م.دونر: **الفتوحات الإسلامية الأولى** *The Early Islamic Conquests*، ص ١٧٣–٢٢٠. وحول الانتصار في معركة القادسية، أنظر المرجع نفسه، ص ٢٠٢–٢٠٩.

(٩) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ٢٢٨٤.



وتأكلون منها، وتقتلون أهلها، وتجبونهم وتسبونهم إلى هذا اليوم بما نال منهم صاحب الأيام منكم. . .»[١٠].

والحق أن ما نعرفه عن الفتوحات اللاحقة يدلنا على أن هذا الوعد لم يكن فقط تعبيراً بلاغياً عن خطاب آنيّ اقتضاه الظرف[١١].

٣ ـ «كالخيال والحلم؟»

إن تاريخ الانتصار الذي تحقق للمسلمين في القادسية يراوح، طبقاً للمؤرخين، بين عامي ٦٣٥ و٦٣٧[١٢].

وقد تلا هذا الانتصار فتح إقليم خوزستان، في الجنوب الغربي لفارس، مع الاستيلاء على منطقة الأهواز، وسوز، وتستر، وجنديشابور، وبقية مراكز المنطقة بين عامي ٦٣٨-٦٤٢. هذا وقد حاول الساسانيون استعادة المبادرة والقيام بهجوم مضاد، ولكنهم أصيبوا بكارثة عسكرية ثانية في نهاوند، وهي مدينة تقع في جبال زغروس، وذلك بتاريخ غير معروف بدقة (٦٤٢م؟). وكان ينبغي انتظار عام ٦٥٠ لكي تُهزم الامبراطورية الساسانية نهائياً بعد الاحتلال الكامل لمنطقة فارس الشرقية.

ولكن، يقول البلعمي، كان يزدجرد لا يزال هو الملك بحسب ما تقوله «كتب الأخبار الفارسية». فقد هاجر من منطقة الريّ التي كانت تعتبر أحد الأماكن المقدسة للديانة المزدكية بعد أن أخذ منها «بيت النار» معه. وذهب من مدينة إلى مدينة حتى وصل أخيراً إلى مرو، الواقعة في منطقة تركمنستان الحالية. وكان يُستقبل استقبالاً حسناً من قبل السكان الذين ظلوا يعتبرونه ملكهم. وقد بنى بالقرب من المدينة هيكلاً لإيداع النار المقدسة فيه، وأحاط المكان بالبساتين الرائعة المزودة بالطواحين.

---

(١٠) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٢٢٨٩.

(١١) م.ج.موروني: «الفاتحون والمفتوحون: حالة إيران». وهو بحث منشور في كتاب جماعي بإشراف جوينبول: **دراسات حول القرن الأول للمجتمع الإسلامي** *Studies on the First Century of Islamic Society*، مطبوعات جامعة ايلينوا الجنوبية، ١٩٨٢، ص ٧٧-٧٨. وهذا الباحث يستشهد مرات عديدة بالنرشخي، مؤرخ بخارى (القرن العاشر). وانظر أيضاً كتاب «موروني» عن: **العراق بعد الفتح الإسلامي**، ص ١٩٠ وما تلاها.

(١٢) أنظر مادة «القادسية» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الرابع، ص ٤٠٠b-٤٠٣b، بقلم ل.فيسيا فاغلييري.



ومن مرو حاول أن يجمع حوله سكان خراسان مرسلاً مبعوثيه المحملين بالرسائل في كل الاتجاهات. ولكن أحد أتباعه القدماء رفض أن يخضع له أو يقدم له كشفاً بالحساب. ثم تحالف مع زعيم إقطاعي تركي، وذهبا على رأس سبعة آلاف خيَّال للهجوم عليه في قصره بغية قتله. وعندما أُخطر بالأمر هرب يزدجرد ليلاً على الأقدام، وكان لابساً رداءه المزركش بالذهب[١٣]. والتجأ إلى عند طحَّان. وعندما رأى هذا الأخير الرداء الثمين طمع فيه، فقتل الملك وهو غارق في النوم. ثم جرده من ثوبه وألقى جثته في الماء[١٤]. وفي العام نفسه (٦٥١م)، فتحت مرو من قبل القائد العسكري القرشي عبد اللّه بن عامر، ابن عم الخليفة عثمان بن عفان.

لقد حكم يزدجرد الثالث من عام (٦٣٢)، سنة موت النبي، إلى عام (٦٥١). وفي الفصل الذي عقده الطبري من تاريخه عن ملوك الفرس قبل أن ينتقل مباشرة إلى الحديث عن سيرة النبي محمد، لا يخصص ليزدجرد إلا فقرة مختصرة ولا يتحدث إلا عن السنتين أو الأربع سنوات الأولى من بداية عهده. يقول الطبري: «وساغ المُلْك ليزدجرد، غير أن ملكه كان عند ملك آبائه كالخيال والحلم...».

ثم يقول بعدئذ: «وقد بقي من أخبار يزدجرد هذا وولده أخبار سأذكرها إن شاء اللّه بعد في مواضعها من فتوح المسلمين وما فتحوا من بلاد العجم، وما آل إليه أمره وأمر ولده»[١٥].

وهذا ما سيفعله بشكل مسهب حقاً.

٤ ـ سلف غير متوقع

طبقاً لرواية نقلها مؤلف إيراني ـ عربي مشهور يدعى الزمخشري، فإن ثلاث بنات ليزدجرد جُلبن كأسيرات وبُعن في المدينة في زمن الخليفة عمر بن الخطاب. ونظراً لقيمتهن العالية بصفتهن بنات ملك الفرس فإن سعرهن كان غالياً. وقد

(١٣) «ومعه سيفه، وحزامه، وتاجه» كما ستقول بعض المصادر العربية.

(١٤) بلعمي ـ زوتنبرغ: تاريخ الطبري مُتَرْجَماً على هامش النسخة الفارسية لأبي علي محمد بلعمي، ص ٢٣٤-٢٣٦. قارن ذلك بما يقوله البلاذري في **فتوح البلدان**، ص ٤٤٠-٤٤٣، والطبري في **تاريخه**، جزء أول، ص ٢٨٧٢ وما تلاها.

(١٥) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ١٠٦٧.



اشتراهن علي بن أبي طالب، صهر محمد والخليفة المقبل. ويُقال إنه وهبهن كخادمات، الأولى إلى ابن الخليفة الأول أبي بكر، والثانية إلى ابن الخليفة الثاني عمر، والثالثة إلى ابنه هو بالذات: أي الحسين، وكانت تدعى سلافة. وقد أنجب الحسين من سلافة بنت يزدجرد ابنه علي الملقب بزين العابدين[١٦]. وبما أن هذا الأخير كان الوحيد الذي نجا من مجزرة الأمويين التي أودت بوالده وأسرته في كربلاء، فقد أصبح في نظر الشيعة الإمام الثالث بعد والده وجده. وهذا يعني أنه يمتلك الوديعة الشرعية المقدسة للعليّين، وهي الوديعة التي تنتقل من إمام إلى آخر، جيلاً بعد جيل. وكان ابنه محمد الباقر هو أول من بلور العقيدة الشيعية القائلة بالإمامة الوراثية المتحدرة من نسل علي وفاطمة بنت النبي محمد، وذلك عن طريق التعيين الصريح للإمام التالي بدءاً من محمد نفسه. وهكذا يعتقد الشيعة بأن النبي محمد أوصى بالإمامة إلى علي بن أبي طالب، وعليّ أوصى بها للحسين، والحسين أوصى بها لعلي زين العابدين، إلخ... وبحسب هذه العقيدة فإن كل إمام من هؤلاء الأئمة «يمتلك علماً خاصاً لا تعرفه عامة الناس. إنه يمتلك الشرعية الروحية المطلقة، وبالتالي يحق له أن يمتلك السلطة السياسية المطلقة»[١٧].

وربما كانت الرواية المتعلقة بسلافة بنت يزدجرد هي عبارة عن أسطورة متأخرة. وبالفعل، هناك معلومات أخرى تفيدنا بأن أُم زين العابدين لم تكن بنت يزدجرد التي أصبحت خادمة عند الحسين، وإنما أَمَة هندية. ولكن لا نعرف هل كانت تدعى سلافة (أي عصارة الخمر) أم غزالة[١٨]. وفضلاً عن ذلك، فإن أحد نَقَلة الأخبار المعروفين، ممن ينتمون إلى الجيل الثاني من المسلمين، تحدث عن البنات الثلاث اللواتي جُلبن مع الفاتحين العرب بعد الاستيلاء على قطيسفون، عاصمة الفرس، فقال إنهن كن أسيرات لدى يزدجرد ورهينات مضجعه، فأُحِطْن بالرعاية وأُحسنت

---

(١٦) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج ٣، ص ٢٦٦-٢٦٧.

(١٧) أنظر مادة «محمد بن علي زين العابدين» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السابع، ص ٣٩٩b، بقلم ي. كوهلبرغ.

(١٨) أنظر ابن الكلبي، **مثالب العرب**، وقد ترجم مقاطع منه إلى الفرنسية غي مونو في **الإسلام والأديان** *Islam et Religions*، منشورات ميزونوف، باريس ١٩٨٦، ص ٢٠٣. وانظر ابن قتيبة، **المعارف**، ص ٢١٤-٢١٥. وانظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الخامس، ص ٢١١.



تغذيتهن ليؤدين ذلك الواجب. ثم ينهي الراوي كلامه قائلاً بأن «أمه كانت إحداهن»[١٩].

والواقع أن أسطورة سلافة بنت يزدجرد وأُم الإمام الشيعي الثالث قد اصطُنعت لمحاربة الأمويين. وقد كان بالإمكان أن تتحدث الأسطورة عن أربع بنات ليزدجرد وليس عن ثلاث فقط. وعندئذ كان يمكن لكل واحد من أبناء الخلفاء الراشدين الأربعة أن يحظى بإحداهن. وفي هذه الحال ما كانت سلالة عثمان بن عفان لتُستبعَد من هذه الغنيمة. نقول ذلك ونحن نعلم أن عثمان كان أول خليفة ينتمي إلى السلالة الأموية، أي السلالة المعادية لعلي وأتباعه.

مهما يكن من أمر فإن كتابة التاريخ بحاجة إلى رموز، وتاريخ شعب ما بحاجة إلى استمرارية. والواقع أن المذهب الشيعي الإمامي وجد له مرتعاً خصباً في أراضي الامبراطورية الفارسية السابقة. فبدءاً من القرن العاشر الميلادي راحت السلالات الإيرانية تحكم أرض الإسلام المشرقي وتشجع على انتعاش الثقافة الفارسية القديمة. نخص بالذكر منها: سلالة البويهيين في بغداد، والسامانيين في سمرقند وبخارى. وكان البويهيون يقدمون الولاء في الصلاة الرسمية إلى الخليفة العباسي القرشي الذين كانوا يحمونه. ولكنهم في واقع الأمر كانوا يمتلكون كامل السلطة السياسية والعسكرية. وإنما في عهدهم تبلورت الأدبيات العقائدية للمذهب الشيعي الإمامي، وكتبت مؤلفاته الأساسية[٢٠].

إذن فخلف الأسطورة التي تتحدث عن سلافة بنت يزدجرد وأُم زين العابدين، يقف الشيعة الإيرانيون الذين استطاعوا، على هذا النحو، أن يجمعوا بين نُبْل السلالة العربية لقريش، أي قبيلة محمد وعلي، وبين نُبْل السلالة الإيرانية لآخر ملوك الساسانيين. وهكذا أصبح يزدجرد بدون أن يدري أو يريد جداً لسلالة الأئمة، أي التراجمة الملهمين إلهياً لشريعة الإسلام. وهذا يعني أن النار المقدسة لهيكل يزدجرد لم تنطفئ.

---

(١٩) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٦٨.

(٢٠) هنري لاوست، **الانشقاقات المذهبية في الإسلام**، مقدمة لدراسة الدين الإسلامي، ص ١٨١-١٨٤.



٥ ـ ما بين داريوس ودانيال

كانت خوزستان الحالية تدعى في الزمن القديم سوزيان، وتقع في شمال الخليج الفارسي. وكانت الأهواز وجنديشابور وسوس (= شوش) وتستر مراكز مهمة لهذا الإقليم الواقع جنوب غرب بلاد فارس. وقد حصل فتح هذه المنطقة انطلاقاً من العراق، بين عامي ٦٣٨-٦٤٢م. وقد كان إقليم خوزستان مزدهراً ومأهولاً بالسكان بفضل غزارة مياهه، ووجود نظام ريّ متقن فيه، وكذلك بفضل منتوجاته الزراعية المتنوعة ونشاطاته التجارية المكثفة[٢١].

كانت «سوس» مدينة قديمة جداً. وفي العصور القديمة كانت عاصمة مملكة «عيلام» التي تعود إلى الألف الثاني قبل الميلاد. ولكن في القرن السابع قبل الميلاد دمرت من قِبل الملك الآشوري آشور بانيبال. ثم أُعيد ترميمها من قبل الأخمينيين الذين حكموا ما بين القرن السادس والرابع قبل الميلاد، ولا ريب في أنه منذ ذلك الوقت بالذات وجدت فيها جالية يهودية مهمة. وفي ظل الساسانيين كانت أيضاً مدينة مزدهرة. وأخيراً، ومنذ بداية القرن الخامس بعد الميلاد، أصبحت مقراً لأسقفية نسطورية دامت حتى نهاية القرن السابع الميلادي[٢٢].

ومن حسن الحظ أننا نمتلك رواية موجزة عن الفتح العربي لسوس، ومعاصرة له تقريباً، هي تلك التي وردت في مخطوط **أخبار خوزستان**. فبالإضافة إلى الحدث العسكري المتمثل بالفتح، يروي الأخباري قصة الاستيلاء على بيت «مار دانيال». ففي هذا البيت وجد في تابوت من الفضة جثمان محنط، قال عنه الكثيرون إنه جثمان دانيال، أحد أنبياء بني إسرائيل، هذا إن لم يكن جثمان الملك الأخمينيّ السابق: داريوس. وقد شقَّ الفاتحون التابوت عنوة وأخذوه معهم.

---

(٢١) أنظر مادة «خوزستان» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الخامس، ص ٨٢-٨٣، وأما فيما يخص مجريات فتح خوزستان، فانظر «**أخبار خوزستان**» Chronique du Khûzistân، النص السرياني، ص ٣٥-٣٧، وفي الترجمة اللاتينية ص ٢٩-٣١. و**أخبار خوزستان** هو مخطوط بالسريانية مغفل اسم المؤلف يقع في ٢٤ صفحة ويعود تاريخ كتابته إلى نحو العام ٦٦٠م، ومداره على الكنيسة النسطورية ومصائرها. وربما يكون البلاذري نقل عنه في ما رواه عن فتح «شوش» و«ششتار». وقد نشر المخطوط وترجمه إلى اللاتينية إ. غويدي سنة ١٩٠٣.

(٢٢) أنظر مادة «السوس» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء التاسع، ص ٩٣٤a-٩٣٥a، وهذه المدينة لم تعد اليوم إلا مجرّد موقع أثري.



في الواقع، ليس غريباً أن يكون قد وجد في «سوس»، قبل الفتح العربي، معبد أو مزار للحج مهدى إلى النبي «دانيال». فالسكان اليهود كانوا هناك عديدين، وذكرى المدينة كانت مرتبطة بسببيهم إلى بابل ثم رجوعهم من المنفى[٢٣]. وأما فيما يخص المسيحيين النسطوريين فقد كانت لهم هناك أسقفية. مهما يكن من أمر فإن قصة معبد دانيال استمرت شائعة في المنطقة حتى بعد الفتح العربي بزمن طويل. ففي موقع المدينة العائدة إلى الفترة الإسلامية لا يزال ينتصب إلى اليوم مسجد وضريح النبي دانيال[٢٤].

إن قصة المومياء التي وجدت في مدينة سوس ستنتشر بأشكال شتى في المؤلفات الإسلامية الأكثر تنوعاً[٢٥]. ولكن مؤلفيها لن يتحدثوا عن داريوس، بل فقط عن النبي دانيال، ويرى المستشرق ج. فاجدا أنه تتكثّف شخصيتان اثنتان في شخص دانيال: الأولى هي شخصية الحكيم القديم المذكور في سفر حزقيال، والثانية هي شخصية النبي الذي ظهر في فترة الأسر في بابل والذي أعطى اسمه لأحد أسفار التوراة. وكل واحد من هذين «الدانياليين» يرتبط في الواقع بكتاب يتحدث عن قيام الساعة[٢٦]. ولكن دانيال الثاني، أي دانيال المنسوب إليه السفر المعروف باسمه، هو الذي انتصر أخيراً واحتل كل المكانة في الكتاب المقدس.

وطبقاً للسفر التوراتي الذي يحمل اسم دانيال فإنه في سوس، من بلاد عيلام، حصل ما يلي: وجد دانيال نفسه وقد نزلت عليه رؤيا قيامية تنذر بتعاقب من الممالك الأرضية: مملكة بابل، ثم مملكة ميديا، ثم مملكة فارس، ثم مملكة ياوان (أي اليونان). ولكن سوف يجيء بعدئذ ملك الملوك ـ أي اللّه ـ ويحطّم قوة آخر مملكة[٢٧]. والواقع أن رؤيا دانيال، المعاصرة لحرب اليهود المكّابيين ضد ملك

---

(٢٣) أنظر سفر عزرا (الفصل الرابع، الإصحاح التاسع). وانظر سفر نحميّا (الفصل الأول، الإصحاح الأول).

(٢٤) أنظر مادة «السوس» في **الموسوعة الإسلامية**، وهذا الضريح يتحدث عنه ياقوت في كتابه **معجم البلدان**، الجزء الثالث، ص ٢٨٠b.

(٢٥) كما عند البلاذري والطبري. ويقول بعضهم إن الاكتشاف حصل في مدينة «تستر».

(٢٦) أنظر مادة «دانيال» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ص ١١٥a-b، بقلم ج. فاجدا (١٩٦١).

(٢٧) أنظر سفر «دانيال» في العهد القديم، الفصل الثامن.



سوريا السلوقي، تستحضر من خلال تلك الصور القيامية قصة سقوط امبراطورية اليونان، وبالأخص هزيمة أنطيوخس الرابع أبيفانوس (١٧٥-١٦٤ قبل الميلاد)، الملك السلوقي الذي دنَّس هيكل أورشليم[٢٨].

هناك قصة في «السيرة النبوية» تتحدث عن هذا الفتح العربي وعن اكتشاف تلك المومياء. وهي تقول إنه كان يوجد بالقرب من رأس هذه المومياء كتاب (**مصحف** بحسب تعبير السيرة). وقد حُمل هذا الكتاب إلى الخليفة عمر بن الخطاب الذي أمر بترجمته إلى العربية. وتولى ترجمته كعب الأحبار بأمر من عمر. ثم يقول لنا راوي الحكاية، وهو مسلم من أصل فارسي، بأنه كان أول من قرأه «كما يُقرأ القرآن». وعندما سألوه عن مضمونه قال للفاتحين العرب: توجد فيه «سيرتكم وأموركم ولحون كلامكم، وما هو كائن بعد»[٢٩]. وهكذا يكون الفتح العربي الذي قام به أبناء إسماعيل قد اكتسب إشعاعه الخاص.

٦ ـ حبر العلماء

يروي أحد المخبرين أنه عندما تقدم القائد أبو موسى الأشعري بجنوده صوب

---

(٢٨) الجدير بالذكر أن الحكاية التوراتية عن «إستير» تعود إلى الفترة نفسها في أرجح الظن. ومعلوم أن الإطار التاريخي والجغرافي الذي حصلت فيه هو أيضاً مدينة «السوس»، عاصمة الأخمينيين.

(٢٩) تقول الرواية بالحرف الواحد:

«حدثنا أحمد، قال: ثنا يونس بن بكير، عن أبي خلدة خلد بن دينار، قال ثنا أبو العالية، قال: لما فتحنا «تستر» وجدنا في بيت مال الهرمزان سريراً عليه رجل ميت، عند رأسه مصحف له. فأخذنا المصحف فحملناه إلى عمر بن الخطاب. فدعا له كعباً. فنسخه بالعربية. فأنا أول رجل من العرب قرأه، قرأته مثل ما أقرأ القرآن هذا. فقلت لأبي العالية: «ما كان فيه؟» فقال: «سيرتكم وأموركم ولحون كلامكم، وما هو كائن بعد».

انظر كتاب يونس بن بكير: **السيرة المسماة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي، تأليف محمد بن إسحاق بن يسار**، تحقيق محمد حميد اللّه، الرباط، معهد الدراسات والأبحاث للتراث، ١٩٧٦، ص ٤٣-٤٤ (هامش رقم ٤٩).

وانظر المبحث التالي لمؤلف هذا الكتاب الفريد لويس دي بريمار: «لقد أراد تدمير المعبد. مهاجمة الكعبة من قبل الملوك اليمنيين قبل الإسلام. أخبار وتاريخ»، بحث منشور في المجلة الآسيوية Journal Asiatique، المجلد ٢٨٨ (٢٠٠٠)، ص ٣٤٢-٣٤٤.



مدينة جنديشابور[٣٠]، طالب سكانها فوراً بالصلح بدون أن يحاربوا: فقد كانوا ضعفاء وجبناء، أو «منخوبين» حسب تعبيره. وقد حصلوا على ضمانات بأن أحداً منهم لن يُقتل ولن يقتاد أسيراً ولن تُمس أرزاقهم بأذى. الأملاك الوحيدة التي كان ينبغي لهم أن يقدموها للفاتحين هي أسلحتهم[٣١].

ولكن هناك روايات أخرى تقول العكس. فهي تتحدث عن مقاومتهم لجيوش الفاتحين، وأنهم لم يستسلموا إلا بعد حصار شديد ومعارك عنيفة استمرت لفترة من الزمن. وهذه الروايات تتحدث عن قائد آخر للعرب غير أبي موسى الأشعري[٣٢].

وبالتالي، نحن لن نعرف هل كان سكان جنديشابور جبناء أم لا. فالروايات متناقضة بشأنهم كما رأينا. الشيء الذي نعرفه هو أنهم كانوا، كجيرانهم في سوس وتستر، مشهورين بصناعة النسيج المقصَّب بخيوط الحرير والذهب[٣٣]. والشيء المؤكد بوجه خاص هو أن هذه المدينة كانت مدينة علماء ومركزاً للثقافة والتعليم منذ بداية القرن السادس الميلادي على الأقل. وفيها كانت تختلط التراثات الثقافية التي

---

(٣٠) جنديشابور تقع شمال «السوس»، وتدعى بالسريانية «بيت ـ لابات». وقد دعيت جنديشابور باسم مؤسسها الملك الساساني شابور الأول (٢٤٢-٢٧٢م). ويُقال إنه في البداية حبس فيها الأسرى اليونانيين. والمدينة تحتوي الآن على أنقاض شاه آباد. انظر بهذا الصدد **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ص ١١٤٦a، مادة «جنديشابور»، وقد مرَّ بها ياقوت الحموي كثيراً وشاهد أطلالها. انظر **معجم البلدان**، الجزء الثاني، ص ١٧٠b_١٧١a، مادة: جنديشابور. وانظر أيضاً اليعقوبي، **تاريخ**، الجزء الأول، ص ١٥٩ وما تلاها. وانظر أيضاً **«كتاب البلدان»** لليعقوبي في الترجمة الفرنسية، ص ٢٢٨. وفي هذه المدينة بالذات تمت محاكمة «ماني»، نبي الديانة المانوية، أمام الملك بهرام الأول (٢٧٣-٢٧٦)، أو بهرام الثاني (٢٧٦-٢٩٣) ومات في أغلاله.
انظر بهذا الصدد كتاب ميشيل تارديو: **المانوية** *Le Manichéisme*، المطبوعات الجامعية الفرنسية، باريس، ١٩٩٧، ص ٣٦-٣٩.

(٣١) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٥٣٧-٥٣٨.

(٣٢) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ٢٥٦٦-٢٥٦٧، وانظر ياقوت، مصدر مذكور سابقاً، ص ١٧١a. ونلاحظ أن فتح جنديشابور لم يذكر إلا عرضاً في كتاب **أخبار خوزستان**، وذلك ضمن سلسلة المدن المفتوحة. انظر النص السرياني لهذا الكتاب، ص ٣٥، والترجمة اللاتينية ص ٢٩.

(٣٣) أنظر **كتاب البلدان** *Compendium libri Kitâb al-boldân*، لابن الفقيه الهمذاني، تحقيق «دوغويجه»، لايدن، بريل، ١٨٨٥، ص ٢٥٣.



تعبِّر عن نفسها بعدة لغات: كاليونانية، والسريانية، والفارسية، والهندية، والعبرانية.

لقد تحدث المؤرخون كثيراً عن عظمة جنديشابور التي لعبت دوراً كبيراً بصفتها مدرسة طبية ومركزاً للاستشفاء والعلاج، بدءاً من عهد كسرى الأول (٥٣١-٥٧٩م)، تحت تأثير المسيحيين النسطوريين الذين كانوا يتمتعون بثقافة مزدوجة سريانية ويونانية. وربما كانت هذه الشهرة قد ضُخِّمت فيما بعد إلى حد أنها أصبحت أسطورية[٣٤].

ولكن يبقى صحيحاً أن المسيحيين النسطوريين المتحدرين من جنديشابور أو ممن كانت لهم علاقة بها هم الذين كانوا أطباء البلاط العباسي في نهاية القرن الثامن الميلادي، وهم الذين أسسوا أو أداروا مستشفى بغداد تحت رعاية الخلفاء العباسيين ووزرائهم الفرس من البرامكة. ونذكر من بينهم: أطباء عائلة بختيشوع على مدى أجيال متتالية، ثم ماسويه الصيدلي وابنه الشهير يوحنا بن ماسويه (م.٨٥٧م). فقد أثر هؤلاء جميعاً في نهضة العلم وممارسة الطب في بغداد. ولم يشغل يوحنا فيها منصب مدير المستشفى (أي البيمارستان) فحسب، بل تولى أيضاً لفترة إدارة ذلك المركز الثقافي الشهير باسم «بيت الحكمة»[٣٥]. وكان قد سبقه إلى هذه الوظيفة الأديب المسلم الشيعي سهل بن هارون (م.٨٣٠م) الذي يتحدر من أسرة يعود أصلها إلى نيسابور في منطقة فارس الشرقية. وهو الذي ترجم كتب الحكمة الفارسية من اللغة البهلوية إلى اللغة العربية وعدّلها لتتلاءم مع البيئة العربية ـ الإسلامية[٣٦].

---

(٣٤) قارن ما يقوله أدين سايلي عن «جنديشابور» في **الموسوعة الإسلامية** بما يقوله ي.سافيج سميث عن مادة «الطب» في الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه رشدي راشد وموريلون تحت عنوان **العلوم العربية**. وقارن كل ذلك بمادة «طب» في **الموسوعة الإسلامية**، أيضاً.

(٣٥) أنظر مادة «بيمارستان» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص ١٢٥٩b. وانظر مادة «بختيشوع» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص ١٣٣٨a-b، ومادة «ابن ماسويه» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثالث، ص ٨٩٦b_٨٩٧b. وفيما يخص الإشعاع الفكري للمسيحيين النسطوريين سواء أكانوا يعودون بأصولهم إلى مدينة جنديشابور، أم إلى الحيرة، أم إلى المدن الأخرى، فإننا نحيل القارئ إلى بحث جيرار تروبو عن: **الكنائس والمسيحيون في الشرق الإسلامي**، المنشور في **تاريخ المسيحية من البداية إلى يومنا هذا**، م٤، ص ٤٤٧-٤٤٨.

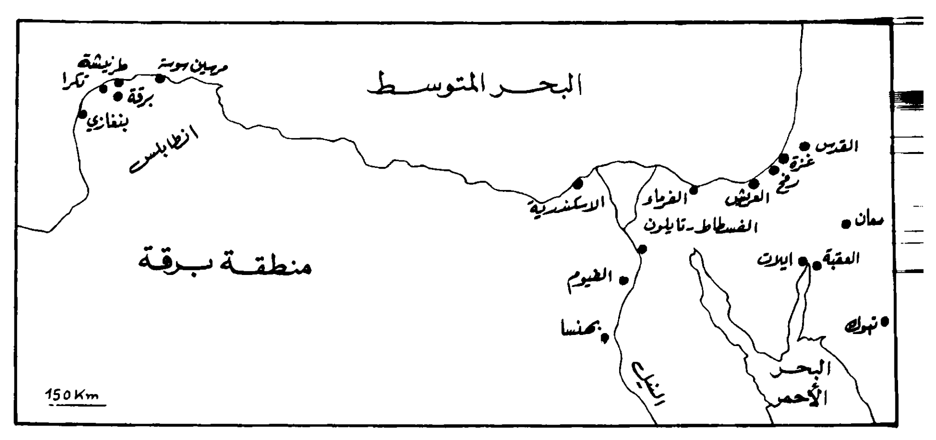
(٣٦) ابن النديم، **الفهرست**، ص ١٩٢. وانظر مادة «سهل بن هارون» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثامن، ص ٨٦٨a_٨٦٩b.

وخلال الأجيال اللاحقة احتفظ لنا كُتَّاب سير العلماء والأدباء(٣٧) بذكرى أولئك المشاهير الذين استقدمتهم الامبراطورية الجديدة من الأقاصي. وهؤلاء العلماء والأدباء هم الذين صاروا ممثلين لما أسماه كَتَبَة الإسلام بـ «العلوم الدخيلة». ولكن كُتَّاب سيرهم يذكّروننا، بقدر أكبر من الذكاء، بأن الأبواب التي اقتحمها الفاتحون العرب لم تكن فقط أبواب الحصون والقلاع.

---

(٣٧) أنظر مثلاً ابن النديم (القرن العاشر الميلادي)، وابن جلجل (القرن العاشر)، وابن القفطي (القرن الثالث عشر)، وابن أبي أصيبعة (القرن الثالث عشر)، إلخ.




البحر المتوسط
مرسين سوسة
طرنيشة
تكرا
برقة
بنغازي
اطرابلس
منطقة برقة
الاسكندرية
الفرماء
العريش
رفح
غزة
القدس
معان
الفسطاط - بابليون
ايلات
العقبة
الفيوم
بهنسا
تبوك
النيل
البحر الأحمر
150 Km

مصر - برقة





مكتبة
الفكر الجديد

الفصل السابع

أصلحاً أم عنوة؟

١ ـ ثور هائج

فتح مصر مرتبط باسم القائد القرشي عمرو بن العاص. وأقدم بصمة معروفة لدينا في العهد الإسلامي بصمته. وتمثّل بصمة الخاتم هذه صورة ثور هائج. وهي موجودة على ورق البردي التابع للأرشيفات المصرية المؤرخة طبقاً للتقويم القبطي الموافق للثامن من يناير/كانون الثاني عام ٦٤٣م. وهذه الوثيقة موجهة إلى القائد البيزنطي لإحدى المناطق، يؤمر فيها بأن يقدم للقائد عمرو بن العاص العَلَف لأحصنته والطعام لجنوده مقابل دفع الثمن نقداً. ويُؤمر أيضاً بجباية منطقة يحددها بنفسه، ولكن لا يجوز له أن يعود إليها بجنود بدلاء[١].

في الواقع، إن عمرو بن العاص هو الذي اتخذ مبادرة فتح مصر طبقاً لمزاجه الشخصي واضعاً الخليفة عمر بن الخطاب أمام الأمر الواقع. وقد وجد هذا الأخير نفسه، على الرغم من غضبه، شبه مجبر على تأييده في مشروعه هذا. بل أرسل له قوات دعم إضافية بناء على طلبه[٢]. فيما بعد ردّ له عمرو بن العاص الجميل عن

---

(١) أنظر مقالة ج.كاراباشك في مجلة: **أوراق البردي** Papyrus، فيينا ١٨٩٤، العدد ٥٥٦، ص ١٣٩، ونلاحظ أنه في عام (٧١٠م) كان ختم قرة بن شريك، الحاكم العربي المعروف لمصر، يمثل صورة الذئب. أنظر المرجع السابق، ص ١٤٩، رقم (٥٩٣)، وانظر أيضاً **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الرابع، ص ١١٣٤b، مادة «خاتم».

(٢) أنظر الروايات المتناقضة عن ذلك لدى البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٩٨-٣٠٠. وانظر أيضاً ابن عبد الحكم: **فتوح مصر**، ص ٥١ وما تلاها.



طريق إرسال المواد الغذائية من مصر بحراً لكي يستطيع عمر مواجهة المجاعة التي ضربت الحجاز.

من المعروف أن عمرو بن العاص كان قد تاجر قبل الإسلام في مصر، وبالتالي كان يعرفها جيداً، ويعرف أهمية الإسكندرية بصفتها مركزاً تجارياً عالمياً والمسالك المؤدية إليها[٣]. وكانت هذه المسالك تمتد من غزة على طول الشريط الساحلي لشمال شبه جزيرة سيناء لتصل إلى ميناء بيلوز (أو فرماء)، وهي أول مدينة من مدن مصر. ثم يعبر الطريق بعض المناطق والبلدات كرفح فالعريش المأهولة من قِبل العرب. وكان هذا هو عينه طريق الفتح. وكما حصل في سوريا ـ فلسطين، وفي العراق وادي الرافدين الأعلى، فإن الوجود القديم للسكان العرب على طول هذه المسالك سهَّل عملية الفتح، على الرغم من حصول بعض المقاومات هنا أو هناك[٤].

كانت مصر، كأقاليم أخرى في الامبراطورية البيزنطية، قد احتلت من قِبل الفرس بين عامي ٦١٩-٦٢٩ أو ٦٣٠. وكانت قد استعيدت للتو من قبل هرقل. وعندما وصل عمرو بن العاص وقواته إليها كانت لا تزال مفككة وفي حالة فوضى، ومسرحاً لصراع الفئات المتنافسة التي استغلت اضطراب السلالة الحاكمة الناجم عن الانقسامات الداخلية للسلطة البيزنطية. فقد كان الحاكم البيزنطي للولاية هو بطريرك الإسكندرية الأرثوذكسي قوروس. وهو الذي تدعوه المصادر العربية: المقوقس. وكان هذا الأخير، بعد أن وقع اختيار البيزنطيين، قد طرد واضطهد البطريرك بنيامين الذي كان من أتباع المذهب القائل بوجود طبيعة واحدة للمسيح، علماً بأن الكنيسة القبطية كانت في أغلبيتها تابعة لهذا المذهب. وما كانت تتحمل بالتالي السياسة الدينية للقسطنطينية. وكانت تشتكي من طابعها القمعي تجاهها، والدليل على ذلك طرد البطريرك التابع لها من منصبه. وبالنسبة للأقباط القائلين بوجود طبيعة واحدة

---

(٣) ابن عبد الحكم: **فتوح مصر**، ص ٤٩ وما تلاها. والبلاذري: **فتوح البلدان**، ص ٢٩٨.
(٤) اليعقوبي، كتاب **البلدان**، الترجمة الفرنسية ص ١٨٣-١٨٤، وانظر **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص ٦٥١a-b، مادة «العريش»، وانظر أيضاً **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثامن، ص a-٣٩٨b، مادة «رفح».



للمسيح كانت الهرطقة في جهة القسطنطينية وممثليها اليونانيين وإن تسموا بالأرثوذكسيين، أي القويمي العقيدة[٥]. وبطبيعة الحال استغل الفاتحون الجدد هذا الوضع الفوضوي الذي ما كانت السلطة البيزنطية بقادرة على السيطرة عليه كما ينبغي، فاحتلوا مصر، كغيرها من البلدان، من خلال عمليات عسكرية متتالية قادها عمرو بن العاص وقادها معه بشكل مواز أو متضافر قادة آخرون كان عمر بن الخطاب قد أرسلهم لدعم قواته بين عامي ٦٣٩-٦٤٦. وكان أحد أشهر هؤلاء القادة الزبير بن العوام، ابن خالة محمد من جهة أمه وأحد أصحابه الخلّص[٦].

٢ ـ ما بين التاريخ والشرع الإسلامي

لئن جُمعت الحكايات العربية عن فتح مصر في القرن التاسع الميلادي، فإن هناك سؤالاً يطرح نفسه باستمرار: هل استسلمت مصر للفاتحين دون قتال وحصلت على معاهدة صلح؟ أم أنها قاومت في البداية ولكنها هزمت وأُخضعت عنوةً، أي بقوة السلاح[٧]؟

إذا ما نظرنا إلى أحداث الفتح نفسها منظوراً إليها في جملتها، فإن هذه المسألة ليست لها أهمية تذكر. فمصر، كغيرها من البلدان، فُتحت بالسيف. والفتح العربي، كأي فتح، شهد تناوب الحلقات: من معارك عسكرية تتلوها مجازر، إلى أخذ الأسرى والغنائم، إلى حالات الاستسلام التي كانت تسهِّلها معاهدات صلح يفرض الفاتح بموجبها شروطه على الشعوب المفتوحة. على هذا النحو تجري الأمور عادة. وقد أدى الفتح عام ٦٤٢ إلى استسلام أول للإسكندرية أعقبه عقد معاهدة صلح

---

(٥) أنظر يوحنا النيكيوي، **أخبار** Chronique، النص الأثيوبي وترجمته الفرنسية بقلم الباحث هـ.زوتنبرغ، باريس، المطبعة الوطنية، ١٨٨٣، الفصول ذات الأرقام التالية: ,CXX, CXIX CXII. وانظر بحث جيرار تروبو عن «الكنائس والمسيحيين في الشرق الإسلامي»، **«تاريخ المسيحية»**، الجزء الرابع، ص ٣٧٥-٤٥٦. انظر هنا بشكل خاص الصفة ٤٢٢.

(٦) وقد نصّب ابنه عبد اللّه فيما بعد نفسه كخليفة في مكة لكي ينافس الأمويين في سوريا، وأما ابنه الآخر عروة فقد أصبح مرجعاً مهماً للمؤرخين المسلمين، وبخاصة فيما يتعلق ببدايات الإسلام.

(٧) إن التعبير الفرنسي (de gré ou de force) الذي يمكن استخدامه لترجمة التعبير العربي «عنوة» أو «صلحاً» لا يكفي للتعبير عن كامل الدلالات التي تنطوي عليها كلٌ من كلمتي «صلح» و«عنوة» في الشرع الإسلامي التالي على الفتوحات.



شاملة. ولكن في عام ٦٤٥ استغل البيزنطيون مقتل عمر بن الخطاب فاستعادوا الإسكندرية وبعض المواقع في الدلتا. ولكن عمرو بن العاص استطاع طردهم من جديد عام ٦٤٦[٨].

إنما داخل إطار الشرع الإسلامي اللاحق طُرح السؤال: هل حصل الفتح عنوةً أم صلحاً؟ وهذه في الواقع مسألة مبدئية وشبه تقنية فقهياً، وإن كانت شكلية من منظور التاريخ الفعلي. فأحياناً نجد الفقهاء يقررون عن طريق براهين «تاريخية» مزعومة أن هذه المدينة أو تلك قد فتحت عنوة ودون معاهدة صلح، وأحياناً يقولون العكس. ولكن في كلتا الحالتين لم تكن الانعكاسات والنتائج واحدة بالنسبة للمغلوبين وذريتهم. ففي الحالة الأولى لا يكون هناك أي ضمان للأرزاق والأشخاص، وقد يُحرم السكان من حقهم في البقاء في ديارهم وأراضيهم، فيطردون منها لكي يحل الفاتحون محلهم. وقل الأمر ذاته عن نوعية الضريبة المفروضة عليهم ومقدارها. فهي تكون ثقيلة في الحالة الأولى، وخفيفة مقبولة في الحالة الثانية. وكنت قد أثرت هذه المسألة عندما درست حكايات البلاذري عن فتح الجزيرة. ويبدو أن المؤلفين المسلمين قد وعوا أن هذه المشكلة المبدئية طرحت نفسها بشكل مبكر بعد الفتح، على وجه الخصوص بالنسبة إلى مصر، وعلى الأخص بالنسبة إلى الأقباط، سكان وادي النيل والدلتا الأصليين. وهكذا يُعزى إلى عروة بن الزبير (م. ٧١٢ أو ٧١٣)، الذي كان والده أحد القادة القرشيين الذين فتحوا مصر، القول التالي:

«وحدثني محمد بن سعد، عن الواقدي، عن عبد الحميد بن جعفر، عن أبيه، قال: سمعت عروة بن الزبير يقول: أقمت بمصر سبع سنين، وتزوجت بها فرأيت أهلها مجاهيد، قد حُمل عليهم فوق طاقتهم، وإنما فتحها عمرو بصلح وعهد وشيء مفروض عليهم»[٩].

---

(٨) أنظر مادة «مصر» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السابع، (١٩٩١)، بقلم ف. كريستيديس، ص ١٥٦a-b.

(٩) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٠٥.



٣ ـ التاريخ في خدمة الفقهاء

نلاحظ أن ابن عبد الحكم الذي عاش في القرن التاسع الميلادي يكرّس لهذه المسألة فصلين في كتابه عن «فتح مصر». عنوان الفصلين على التوالي هو: «ذكر من قال إن مصر فتحت بصلح، وذكر من قال إن مصر فتحت عنوةً». وهذا يعني أن الأجوبة التي أعطيت عن السؤال كانت متناقضة بحسب نوعية الفئة: أقباط أم عرب. أقصد الفئة التي يُراد الدفاع عن حقوقها «المكتسبة». وهي حقوق مسجلة في **معاهدات صلح بالنسبة للأقباط، أو حقوق الفتح عن طريق القوة بالنسبة للعرب.**

فمن جانب أول يُعزى إلى عمرو بن العاص اتّباع سياسة معاهدات الصلح، على الرغم من أنه كان صلحاً مفروضاً بالقوة. ثم يُصوَّر القائد القرشي في صورة من يطيع في كل ذلك أوامر الخليفة عمر بن الخطاب وينفذها بدقة. بل لا يفعل أي شيء قبل أن يحصل على الإذن به كتابة. وقد لخص أحد الرواة ـ وهم عديدون ـ الأمور على النحو التالي:

«ففتحت مصر كلها صلحاً بفريضة دينارين على كل رجل لا يزاد على أحد منهم في جزية رأسه أكثر من دينارين إلا أنه يلزم بقدر ما يتوسع فيه من الأرض والزرع إلا أهل الإسكندرية فإنهم كانوا يؤدون الخراج والجزية على قدر ما يرى من وليهم لأن الإسكندرية فتحت عنوة بغير عهد ولا عقد ولم يكن لهم صلح ولا ذمة»[١٠].

ومن جانب ثانٍ يؤكد كثرة من الرواة أن إخضاع مصر قد حصل بدون عقد، أي بدون معاهدة صلح. بل يؤكد أحدهم أن الأقباط «عوملوا بالقوة كما يعامل العبيد». وهناك راوية آخر ينتمي إلى الجيل الثاني من المسلمين ينقل عن فاتح مصر عمرو بن العاص أنه قال: «لقد قعدت مقعدي هذا، وما لأحد من قبط مصر عليّ عهدٌ ولا عقدٌ إلا لأهل أنطابلس[١١] فإن لهم عهداً نوفي به. قال ابن لهيعة في حديثه إن عمراً

(١٠) ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، نشره هـ.ماسيه، القاهرة ١٩١٤، ص ٧٦. ولكن يبدو أن الواقع كان عكس ذلك.

(١١) انطابلس = Pentapolis وتعني حرفياً «المدن الخمس». وهي تشكل تلك المنطقة الواقعة غربي مصر، والتي سيدعوها المؤلفون العرب فيما بعد «برقة». انظر ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الأول، ص ٢٦٦، مادة: «انطابلس» (Antâbulus). وانظر **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص ١٠٨٠-١٠٨١، مادة «برقة».



قال: إن شئتُ قتلتُ وإن شئت خمّستُ وإن شئت بعتُ»[١٢].

وتوكيداً على صحة هذا الكلام يتحدث راوية عربي من مصر من الجيل التالي عن شروط المعاهدة التي يُقال إن عمرو بن العاص قد عقدها مع أهالي أنطابلس. وهذه الشروط هي التالية: دفع ضريبة الجزية التي يتعين عليهم أن يؤدوها ببيعهم من شاؤوا من أطفالهم. وأما يوحنا النيكيوي، المؤرخ القبطي المعاصر لفتح منطقة برقة (ليبيا حالياً)، فيتحدث من جانبه عن السكان المطرودين من أراضيهم، وعن الاستيلاء على غنيمة ضخمة، وعن أخذ عدد كبير من الأسرى[١٣].

تتردد هذه الأصداء المتعارضة نفسها لدى البلاذري، وهو مؤرخ كتب في نهايات القرن التاسع. فموضوع الفتح «عن طريق الصلح أو الفتح عنوةً» يشغل القسم الأكبر من الجزء الأول المخصص لدراسة فتح مصر وكيف تمّ. وهنا أيضاً نجد المعطيات الأكثر تناقضاً تتقاطع وتتداخل فيما بينها، وإن حاول المصنف أن يجد في خضمها التركيب بينها جدلياً للتوفيق بين حدي الإشكالية المتناقضين: أي هل تمّ الفتح سلماً أم حرباً؟ ونجد مثالاً تطبيقياً على ذلك في روايته لفتح «بابليون» (Babylone) في مصر.

أصل اسم «بابليون» يعود إلى تسمية مصرية محلية قديمة. وكانت سابقاً مدينة إغريقية قبطية محصنة على هيئة قلعة، وتقع عند التخوم الفاصلة بين مصر السفلى ومصر العليا. وكانت تهيمن من الناحية الاستراتيجية على داخل البلاد. وقد عُثر في موقعها ـ في ضواحي القاهرة الحالية ـ على بقايا التحصينات القديمة. وقد حسم سقوط هذه المدينة عام (٦٤١) مصير مصر. وقد أسس عمرو بن العاص عام ٦٤٣، وفي مكان غير بعيد، أول مدينة إسلامية في مصر، وتدعى الفسطاط، وكانت عبارة عن مخيم عسكري وقاعدة إيواء وانطلاق للقوات، ومركزاً لوالي مصر العربي[١٤]. في حديثه عن فتح «بابليون» يصوّر لنا البلاذري الدورين اللذين لعبهما كلٌّ من الزبير بن العوام وعمرو بن العاص متكاملين. فكل واحد منهما كان يهاجم ويتصرف

---

(١٢) أنظر ابن عبد الحكم، **فتوح مصر**، ص ٨٠. وانظر ما يوازي ذلك عند البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٠٥.

(١٣) أنظر البلاذري: **فتوح البلدان**، ص ٣١٤، ويوحنا النيكيوي: **أخبار**، ترجمة زوتنبرغ، ص ٤٥٨.

(١٤) أنظر **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص ٨٦٧b_٨٦٨a، مادة: «بابليون».



بمبادرته الشخصية، ولكن من خلال التنسيق فيما بينهما. فالأول أخذ المدينة عنوة، والثاني عقد مع أهلها معاهدة صلح وطلب من الخليفة عمر بن الخطاب أن يصدّق عليها.

وهكذا فإن البلاذري، الذي كان يسعى إلى التوفيق بين الحدين: «أصلحاً أم عنوة»، يجد في هذا المثال منتهى طلبه. ولكن عندما يصل إلى ختام فصله عن الفتح بجملته يكتفي بإيراد هذين القولين المقتضبين:

«وحدثني عمرو الناقد، عن عبد اللّه بن وهب، عن ابن لهيعة، عن عبد اللّه بن هبيرة أن مصر فتحت عنوة. وحدثني عمرو، عن ابن وهب، عن ابن لهيعة، عن ابن أنعم عن أبيه، عن جده، وكان ممن شهد فتح مصر، قال: فتحت مصرة عنوةً بغير عهد ولا عقد»[١٥].

وهذا يعني أن الفاتح كان يستطيع أن يفعل فيها ما يحلو له.

٤ ـ يوحنا النيكيوي

هناك مؤرخ قبطي معاصر لأحداث الفتح هو: يوحنا النيكيوي. وشهادته تستحق منا اهتماماً خاصاً. كان يوحنا النيكيوي مطران نيكيو، أي المدينة القريبة «من بابليون» والواقعة شمال غربها. ونصه المكتوب باللغة القبطية لم يصلنا إلا من خلال ترجمة أثيوبية متأخرة. وبالتالي فهو ليس متساوقاً تماماً، وينبغي لنا أن نأخذ بعين الاعتبار إضافات المترجم الأثيوبي إلى النص، وهو أمر ليس مستبعداً. والمهم أن الوثائق الأساسية عن أحداث الفتح تعود إلى حوالى عام ٦٥٠م، وتنطوي على شهادات ثمينة لا غنى عنها إذا ما أردنا فهم تلك الفترة.

نضرب على ذلك مثلاً فتح مدينة «بهنسا». وهي مدينة مهمة تقع في منطقة مصر الوسطى وتتحكم بالدخول إلى إقليم الفيوم. ونحن نعرف من مصدر عربي نادر يدعى «**فتوح بهنسا**» أن هذا الفتح كان صعباً. وذلك لأن الحامية البيزنطية التي يساعدها الأقباط عادة، ولكن التي خانها بعضهم، كانت مدعومة من قِبل القبائل السودانية والنوبية، وقاومت الغزاة بمنتهى البسالة. وبعد أن يستعرض يوحنا النيكيوي

---

(١٥) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٠٨.



قصتها بشكل مختصر يختم قائلاً:

«ثم جاء الإسماعيليون وقتلوا رئيس الجيش وكل أصحابه وسيطروا على المدينة. وكل من استسلم لهم قتلوه. ولم يوفروا أحداً، لا شيخاً، ولا امرأة، ولا طفلاً».

ويضيف لاحقاً أنه بعد أن استولى «الإسماعيليون» على مدينة بابليون المحصنة، أمر عمرو بن العاص ببناء جسر كبير على النيل من أجل منع مرور القوارب البيزنطية ومن أجل تسهيل نقل قواته الخاصة من ضفة إلى أخرى. يقول:

«وعلى هذا النحو أخضعوا كل إقليم مصر (بابليون). ولكن عمرو لم يكتفِ بذلك. فقد أمر باعتقال الولاة الرومانيين وربط أيديهم وأرجلهم بالسلاسل وألواح الخشب. ثم ابتزّ الكثير من الأموال وضاعف الضريبة على الفلاحين وأجبرهم على حمل علف أحصنته وجلبه إليه. ثم مارس العديد من أعمال العنف على الناس... وعندئذ حصل هلع في كل مدن مصر. وأخذ السكان يهربون من كل ناحية وصوب ويذهبون إلى الإسكندرية مخلّفين وراءهم أرزاقهم وأملاكهم ودوابهم»[١٦].

ولنورد أيضاً الشهادة الإجمالية التالية عن الحقبة التي كانت السلطة قد استقرت فيها للفاتحين بشكل كامل تقريباً. علماً بأن ما تنطوي عليه هذه الشهادة من آراء متناقضة يتفق في خاتمة المطاف مع ما تطالعنا به المصادر العربية. يقول يوحنا النيكيوي:

«ازداد موقف عمرو بن العاص قوة يوماً بعد يوم. وراح يجبي الضرائب التي اشترطها، ولكنه لم يكن يأخذ أي شيء من أملاك الكنائس، ولم يكن يرتكب أي عمل من أعمال السلب والنهب. بل حمى الكنائس طيلة فترة حكمه. وبعد أن استولى على الإسكندرية أمر بتجفيف قناة المدينة، متبعاً بذلك مثال ثيودوروس الهرطوقي. وقد رفع غرامة المدينة إلى مبلغ (٢٢) «بطر» ذهبي[١٧]. وقد أثقل ذلك

(١٦) أنظر يوحنا النيكيوي، **أخبار**، الفصل الثالث والستون.

(١٧) يقول الباحث زوتنبرغ في الهوامش بأن الكلمة الأثيوبية أو التي يترجمها إلى «بطر» (batr) غريبة عليه ولا يعرف معناها، وأما تشارلز المترجم الإنكليزي للنص الأثيوبي فلا يتوقف عند هذه الكلمة ولا يقدم عنها أي توضيح خاص.



كاهل السكان إلى حد أنهم راحوا يختبئون بسبب عجزهم عن دفع الضريبة»[١٨].

وتضيف أخبار يوحنا النيكيوي إلى هذه الصورة معلومة عن التجاوزات الضريبية التي اقترفها بحق السكان موظف بيزنطي كان عمرو بن العاص قد أبقاه في منصبه بعد الفتح الإسلامي. وقد جاوز هذا الموظف الحد في الجباية حرصاً منه على نيل رضا الحاكم الجديد. فما كان من هذا الأخير إلا أن صرفه في نهاية المطاف وعين محله موظفاً أكثر إنسانية[١٩].

قد يكون عنف الفاتح وسياسته الأولية في الإفراط في استغلال الأرض وفي فرض الضرائب قد تراجعا لصالح سياسة والي مصر التي عدَّلها، على ما يقال لنا، عمر بن الخطاب. وعلى أي حال نحن نعلم أن عمرو بن العاص كان حريصاً على توسيع نطاق الفتوحات لكي تشمل منطقة النوبة وشمال أفريقيا أكثر من حرصه على التجديد في مجال الشؤون الإدارية. ولهذا السبب، اكتفى في نهاية المطاف بمواصلة السياسة الضريبية للبيزنطيين تجاه الأقباط. وكما قال المقريزي المؤرخ المصري الذي ينتمي إلى القرن الخامس عشر، «فإنه أقرَّ قبطها على جباية الروم»[٢٠].

كثيراً ما قِيل بأن الأقباط كانوا يكرهون البيزنطيين بسبب ضرائبهم الباهظة وسياستهم الدينية التمييزية. ولهذا استقبلوا العرب الفاتحين بكل حفاوة. ولكن هناك بعض المبالغة في هذا القول. فمن جهة «لم يكن المصريون يشكلون كتلة واحدة

---

(١٨) أنظر المصدر السابق، الفصل (٧١)، ص ٤٦٤. وانظر أيضاً ألان دوسلييه: **مسيحيو الشرق والإسلام في العصور الوسطى بين القرنين السابع والخامس عشر للميلاد**، ص ٦٢، ولكن هذا الباحث لا يستشهد إلا بالنصف الأول من النص. وبحسب رأيه فإن ما يستشهد به يوضح بجلاء «الرصانة الكاملة» للأوضاع إبان حكم عمرو بن العاص. ولكن كان ينبغي له أن يستشهد أيضاً بالنصف الثاني من النص. ولو فعل ذلك لتبين أنه إذا كان الأسقف راضياً عن موقف عمرو بن العاص الذي يحترم أملاك الكنائس ولا يمسها، فإن أوضاع الشعب لم تكن رصينة ولا جيدة إلى الحد الذي يتوهمه.

(١٩) أنظر المصدر السابق، الفصل ٧١، ص ٤٦٤-٤٦٥، يقول المترجم زوتنبرغ في الهوامش بأن هذا المقطع يمكن أن يكون «نسخة أخرى عن الوقائع المذكورة في المقطع السابق». وهذا محتمل جداً، وذلك لأن ما نمتلكه عن هذا الكتاب أبعد ما يكون عن تشكيل نص واحد متجانس.

(٢٠) المقريزي، **خطط**، الجزء الأول، ص ٧٧. وقد استشهد به الباحث مارتن هندس (عام ١٩٧٢)، ثم استعيد بحثه في كتاب: **دراسات في التاريخ الإسلامي الأولي**، ص ٣٣، وهامش رقم (١٣).



مضادة للبيزنطيين كما أوحى بعضهم». ومن جهة أخرى «ينبغي الإلحاح على واقع أنه لم يكن يوجد فصل قاطع بين الفئتين العرقيتين اليونانية والقبطية عشية حصول الغزو العربي كما أوحى بذلك بعضهم عن خطأ»[٢١].

إحدى النقاط الحساسة، ولكن ليست الوحيدة، لسياسة الولاة العرب تجاه الأقباط سوف تكون تلك المتعلقة بالضريبة. فبعد عهد عمرو بن العاص ستنزع الضرائب المفروضة عليهم إلى أن تكون باهظة أكثر فأكثر. وبالنسبة للبدايات الأولى للقرن الثامن الميلادي فإننا نمتلك عدة شهادات على ورق البردي لقُرَّة بن شريك، الوالي الأموي بين عامي ٧٠٩-٧١٤[٢٢].

فقد فرض قُرَّة الجزية حتى على الأقباط الذين اعتنقوا الإسلام وتخلوا عن دينهم. وقد أدّت الأشكال المختلفة للضغط الضريبي إلى زيادة نزوح الفلاحين من أريافهم وهروبهم إلى المدن لكي ينجوا من الضرائب الفاحشة. ولم يكتفِ قرة بأن زاد من قسوة النظام الضريبي المعتمد سابقاً من قِبل البيزنطيين، بل ابتكر جديداً في هذا المجال. فقد أنشأ مفوضية خاصة لمنع هروب الفلاحين من أراضيهم، ووضعها تحت إمرة صاحب الجالية كما كان يدعى آنذاك. وقد برهن هذا الوالي عن قسوة شديدة فيما يخص تطبيق التدابير الهادفة إلى المحافظة على «الحقوق المالية» للخليفة. وسرعان ما اكتشف الأقباط أنهم لم يربحوا كثيراً بتغيير الحكّام وانتقال السلطة من البيزنطيين إلى العرب. وقد حصلت انتفاضتهم الكبيرة الأولى عام ٧٢٥-٧٢٦، وتلتها انتفاضات أخرى. وربما لم تكن مقطوعة الصلة بتساؤلات الفقهاء المسلمين المتمرسين بالحيل الفقهية عندما راحوا يخوضون إلى ما لا نهاية في هذه المسألة: هل فتحت مصر عنوةً أم صلحاً[٢٣]؟

---

(٢١) أنظر مادة «مصر» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السابع، ص ١٥٥a، بقلم ف. كريستيديس.

(٢٢) حول هذه المجموعة من ورق البردي، أنظر القسم الثالث، الفصل الثالث من كتابنا هذا، الفقرة الخامسة.

(٢٣) حول كل هذه النقاط انظر مادة «مصر» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السابع، ص ١٥٤-١٦١، بقلم الباحث ف. كريستيديس، وانظر أيضاً مادة «القبط» بقلم أ. عطية، الجزء الخامس، ص ٩٢b وما تلاها، وانظر أيضاً مادة «قرة بن شريك» الجزء الخامس، ص ٥٠٣a-٥٠٤a، بقلم س. أي. بوزورث، وانظر دراسة الباحث جيرار تروبو عن الكنائس والمسيحيين في الشرق الإسلامي في: **تاريخ المسيحية**، الصفحات ٤٢٦-٤٢٩.



٥ ـ حكاية حِكَميّة

في موازاة الجانب الوقائعي المحض لفتح مصر، قد يكون مفيداً أن نرى كيف أن المغزى العام لهذا الفتح كان قد أصبح مدعاة، بعد حصوله بزمن طويل، للتأمل والتفكير من قبل بعض المؤلفين المسلمين عبر شخصية عمرو بن العاص. والحكاية الحكمية التي سأترجمها هنا مستمدة من كتاب «**تاريخ دمشق**» لابن عساكر (القرن الثاني عشر الميلادي) في الفصل المكرس لعمرو بن العاص، فاتح مصر. ويمكننا **أن نجد نسخة أخرى موازية له ومماثلة تقريباً عند مؤلف مسلم ينتمي إلى القرن** الرابع عشر الميلادي، ولكن بإسناد مختلف[٢٤]. وقد عزيت الحكاية إلى عمرو بن العاص نفسه، ولكنه عزو مختلق بالطبع.

«قال عمرو بن العاص: خرج جيش من المسلمين أنا أميرهم حتى نزلنا الإسكندرية، فقال عظيم من عظمائهم: أَخرجوا إليّ رجلاً أكلمه ويكلمني. فقلت: لا يخرج إليه غيري، فخرجت، معي ترجمان ومعه ترجمان، حتى وضع لنا منبران. فقال: ما أنتم؟ قلت: نحن العرب، ومن أهل الشوك والقرظ. ونحن أهل بيت اللّه، كنا أضيق الناس أرضاً وشرّه عيشاً، نأكل الميتة والدم، ونغير بعضنا على بعض. كنا بشرِّ عيش عاش به الناس، حتى خرج فينا رجل ليس بأعظمنا يومئذ شرفاً ولا أكثرنا مالاً، قال: أنا رسول اللّه إليكم، يأمرنا بما لا نعرف، وينهانا عما كنا عليه وكانت عليه آباؤنا. فشنفنا له وكذّبناه، ورددنا عليه مقالته، حتى خرج إليه قومٌ من غيرنا، فقالوا: نحن نصدقك ونؤمن بك ونتبعك ونقاتل من قاتلك. فخرج إليهم وخرجنا إليه، وقاتلناه، فقتلنا وظهر علينا وغلبنا، وتناول من يليه من العرب فقاتلهم حتى ظهر عليهم. فلو يعلم من ورائي من العرب ما أنتم فيه من العيش لم يبقَ أحد إلا جاءكم حتى يشرككم فيما أنتم فيه من العيش.

«فضحك الأمير ثم قال: إن رسولكم قد صدق، وقد جاءتنا رُسُلنا بمثل الذي جاء به رسولكم. وكنا عليه حتى ظهرت فينا ملوك، فجعلوا يعملون فيها بأهوائهم، ويتركون أمر الأنبياء. فإن أنتم أخذتم بأمر نبيكم ولم يقاتلكم أحد إلا غلبتموه، ولم يسارقكم أحد إلا ظهرتم عليه، فإذا فعلتم مثل الذي فعلنا فتركتم أمر نبيكم وفعلتم

---

(٢٤) أنظر الذهبي، **سير أعلام النبلاء**.



بمثل الذي عملوا بأهوائهم، فخلي بيننا وبينكم، لم تكونوا أكثر عدداً منا، ولا أشد منا قوة.

«قال عمرو بن العاص: فما كلمت رجلاً قط أنكر منه»(٢٥).

تتحدث المصادر التي تؤرخ للفتح عن مقابلة أو مقابلتين دبلوماسيتين حصلتا بين عمرو بن العاص وقورش البطريرك والحاكم البيزنطي لمصر. ويُقال بأن المقابلة الأولى قُطعت على إثر استدعاء الامبراطور هرقل لقورش إلى القسطنطينية وتوبيخه إياه على انخراطه في مثل هذه المفاوضات.

وأما المقابلة الثانية فقد تمَّت بعد موت هرقل أثناء محاصرة «بابليون». فقد عاد قورش وهو مفوّض من الامبراطور الجديد هرقليوس بكامل الصلاحيات لكي يتفاوض على كيفية استسلام الإسكندرية. ولكن الروايات التي تتحدث عن هذه المفاوضات لا تخلو من التنويعات والتناقضات، مثلها مثل سائر وقائع الفتح. وبالتالي ليس من السهل التوفيق بينها(٢٦).

الحكاية السابقة المعزوة إلى عمرو بن العاص يمكن أن تكون حصلت في هذه اللحظة أو تلك من لحظات المفاوضات. وبالفعل، إنها لا ترتبط بواقعة بعينها وتتوافر لدينا أمثلة أخرى على هذا النوع من الحكايات، وهي تشتمل على القوالب النمطية نفسها(٢٧). ولكن مقصد المؤلف يكمن في مكان آخر. فعمرو بن العاص،

---

(٢٥) أنظر ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء (٤٦)، ص ١٥٩-١٦٠.

(٢٦) قارن ذلك بما يقوله الطبري في «تاريخه»، السنة العشرون، وقارن ذلك أيضاً بما ورد لدى ابن عبد الحكم في «**فتوح مصر**»، ص ٥٩ وما تلاها، وما قاله البلاذري في «**فتوح البلدان**»، ص ٣٠٩ وما تلاها. وانظر بخصوص هذا الموضوع ما قاله ف. كريستيديس في مقالته «مصر» المنشورة في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السابع، ص 156a-156b، وانظر أيضاً ما قاله المستشرق روبرت ج. هويلاند في: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ٥٧٤-٥٩٠.

(٢٧) نضرب على ذلك مثلاً تلك الحكاية الطويلة المروية على لسان سيف بن عمر والتي تتحدث عن السفراء العرب وما قالوه في حضرة العاهل الفارسي يزدجرد قبل معركة القادسية. وهي حكاية تستخدم المحاجة نفسها. أنظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ٢٢٢١ وما تلاها. وانظر كتاب بلعمي ـ زوتبنرغ الصادر عام (١٩٨١) ص ١٤٣ وما تلاها. وعمرو بن العاص نفسه لم ينتظر ظهور محمد كنبي لكي يشتغل في التجارة وجمع الثروة والسفر مرّات عديدة إلى سوريا وأثيوبيا ومصر، ولكي يتعلم في هذه البلدان ما لم يكن يعرفه.



الذي هو بطل الحكاية، يقوم بمرافعة حقيقية من أجل تفسير الفتح أكثر بكثير مما يحاول تبريره. وبؤرة محاجّته مركَّزة على وضعية العرب. فقبل ظهور نبيهم كانوا بؤساء وبلا قانون. وأخيراً جاء النبي وأعطاهم الشرائع وضمن لهم النصر بقوة السلاح. ثم خضع العرب له. وبعد أن أصبحوا شعباً قوياً قدموا الآن يطالبون بمكانتهم تحت الشمس وبحصتهم من الثروات التي يتمتع بها الآخرون. وتوصلوا إلى ذلك عن طريق الفتوحات.

ولنلاحظ أن ردّ الحاكم البيزنطي يتموضع بالضبط على المستوى نفسه. فالمناظرة بين الطرفين ليست من نوع المنافحة الدينية التي ينتصر فيها كل طرف لنبيّه. فالحاكم البيزنطي يدافع عن جميع الأنبياء ويعتبر نبي العرب مثلهم أو من جملتهم. ففي رأيه أن جميع الأنبياء يؤدون الدور نفسه ألا وهو: إعطاء الشرائع للبشر لكي يكفوا عن مهاجمة بعضهم بعضاً. ولكنه يلفت انتباه عمرو بن العاص إلى أنه بإقدامه على فتح غير مبرر ـ لأن أحداً من أهل مصر لم يبادره بالقتال ـ لا يفعل إلا تقليد نموذج الملوك السابقين الذين حرَّفوا كلام الأنبياء وشرائعهم ووضعوها في خدمة مصالحهم الخاصة. وبالتالي فإذا كان واقع الحال هو كذلك بالنسبة لنا ولكم على السواء، فما أهمية كلام الأنبياء وتعاليمهم؟ الجميع يستخفون بها، والغلبة للأقوى، ولا شيء غير ذلك. وهنا ردَّ عمرو بن العاص، وقد شعر وكأنه أصيب في الصميم، قائلاً: فما كلمت رجلاً قط أنكر منه! لا ريب في أن هذه القصة الحِكَميّة رائعة بمدلولها ومغزاها. وإذا لم تكن صحيحة فعلاً فهي كالصحيحة، كما يقول المثل الإيطالي...




مكتبة
الفكر الجديد

القسم الثالث

الكُتَّاب




مكتبة
الفكر الجديد

نقاط استدلال متسلسلة زمنياً
(الرقم الثاني يدل على السنة الهجرية)

٦٢٢/ ١	محمد في يثرب.
	حملات عسكرية وفتوحات في شبه الجزيرة العربية.
	غارات على التخوم الأردنية والسورية.
٦٢٩-٣٠/ ٨	هزيمة المسلمين في مؤتة بالقرب من البحر الميت في مواجهة البيزنطيين.
	موت محمد. خلافة أبي بكر.
	قمع الانتفاضات وفتح الجزيرة العربية.
	غارات على فلسطين.
٦٣٤/ ١٢	انتصار المسلمين في غزة على البيزنطيين.
	موت أبي بكر. خلافة عمر.
٦٣٥/ ١٤	استسلام آيليا/ أورشليم.
	انتصار المسلمين في اليرموك على البيزنطيين. احتلال دمشق.
	حملات عسكرية وفتوحات في منطقة وادي الرافدين العليا. (منطقة الجزيرة).
٦٣٧/ ١٦	احتلال بعلبك، وحمص، وحماة.
	هزيمة الساسانيين في القادسية.
	احتلال قطيسفون/ المدائن، عاصمة الساسانيين.
٦٤١/ ٢٠	الانتصار على البيزنطيين في بابليون بمصر
٦٤٢-٦٤٨/ ١٧-٢١	أول غزو لإدفين في أرمينيا.



٦٣٨-٦٤٢/ ١٧-٢١	فتح خوزستان.
٦٤٢/ ٢١	هزيمة الساسانيين في نهاوند.
	الاحتلال الأول للإسكندرية.
٦٤٤/ ٢٣	مقتل عمر بن الخطاب. انتخاب عثمان بن عفان كخليفة.
٦٤٦/ ٢٥	الاحتلال النهائي للإسكندرية.
٦٥٦/ ٣٥	مقتل عثمان بن عفان. خلافة علي بن أبي طالب. الحرب الأهلية.
٦٦١/ ٤٠	مقتل علي بن أبي طالب.
٦٦١-٦٨٠/ ٤١-٦٠	خلافة معاوية في دمشق، السلالة الأموية.
٦٨٠-٦٨٣/ ٦٠-٦٣	خلافة يزيد الأول (الأموي) في دمشق. حرب أهلية.
٦٨٠/ ٦١	مقتل الحسين بن علي في كربلاء. ولادة المذهب الشيعي.
٦٨٣-٦٩٢/ ٦٤-٧٣	حرب أهلية. ابن الزبير كخليفة منافس في مكة.
٦٨٥-٧٠٥/ ٦٥-٨٦	خلافة عبد الملك بن مروان (الأموي) في دمشق.
٦٩٢-٦٩٣/ ٧٢	تأسيس قبة الصخرة من قبل عبد الملك بن مروان في بيت المقدس.
٦٩٦/ ٧٧	إصدار عملة عربية ـ إسلامية من قبل عبد الملك بن مروان.
٧١٦/ ٩٨	بداية استيلاء العباسيين على السلطة.
٧٤٩/ ١٣٢	أبو العباس السفاح يُنصَّب كخليفة في العراق.
٧٥٠/ ١٣٢	هزيمة الأمويين ومقتلهم. السلالة العباسية.
٧٥٤-٧٧٥/ ١٣٦-١٥٨	خلافة أبي جعفر المنصور (عباسي).



الفصل الأول

أهل الكتابة

في مستهل القرن السابع من تقويمنا الميلادي كان العرب يعرفون الكتابة منذ زمن طويل. فكما في كل مكان من الشرق الأدنى كان الملوك، والقادة العسكريون، والكهنة، وزعماء القبائل، والتجار، والصناع الحرفيون، والناس الأتقياء يستخدمون الكتابة أو يعبِّرون عن أنفسهم من خلال الكتابة.

يصدق هذا الكلام على حالة الممالك المتعاقبة لجنوب الجزيرة العربية (أي اليمن). نقول ذلك ونحن نعرف أن أول أثر تذكاري مكتوب معروف لدينا يعود إلى القرن السابع قبل الميلاد، وبالتحديد إلى زمن امبراطورية سبأ القديمة. وبدءاً من ذلك العهد ستغدو الوثائق النقوشية لجنوب الجزيرة العربية وافرة حتى نهاية القرن السادس الميلادي.

وكذلك كانت عليه الحال في المملكة النبطية في مدينتَي «بترا» و«الحِجْر» (أي مدائن صالح الحالية) بين القرن الخامس قبل الميلاد والقرن الثاني بعد الميلاد، وأخيراً في مملكة كندة الواقعة شمالي اليمن بين القرنين الثاني والخامس للميلاد، وفي مملكة تدمر الواقعة في الصحراء السورية والمستمرة من القرن الثاني الميلادي إلى نهاية القرن الثالث. وينبغي أن نضيف إلى كل ذلك النقوش الأثرية العديدة باللغات العربية المختلفة ـ كالصفاوية، واللحيانية، والثمودية، وأخيراً العربية ـ التي تنتشر في شمال الجزيرة العربية، والصحارى الأردنية ـ السورية، ومنطقتي النقب وسيناء[1].

(١) رينيه ديسو: **تغلغل العرب في سوريا قبل الإسلام**، في مواضع متفرقة والمراجع، وانظر أيضاً =



معظم هذه الوثائق يتألف من نصوص قصيرة منقوشة في الحجر وتؤرخ لحدث سياسي أو عسكري معين. وقد تكون عبارة عن كلمة إهداء مكتوبة على شاهدة قبر وعلى معبد ما، أو منقوشة على مسلّة، أو تؤرخ لتشييد صرح ما أو ترميمه. وربما كانت عبارة عن ابتهالات دينية. وهذه الوثائق التي وصلتنا لا تنحصر بالنقوش المنحوتة على المواد الصلبة القاسية. فنحن نجد أيضاً مخطوطات على ورق البردي، وهي مخطوطات تخص الحياة التجارية، ومن هذا القبيل العقود النبطية التي اكتشفت في كهوف «أنجدّي» على الضفة الغربية للبحر الميت[٢].

١ ـ كتابات في الجنوب

اللغة الجنوبية العربية القديمة هي لغة سامية خاصة بعرب اليمن. وهي متمايزة عما ندعوه عموماً بالعربية التي تعود أصولها إلى شمال الجزيرة العربية. ونحن نعرف تنوعات هذه اللغة الجنوبية العربية عن طريق النقوش العديدة، وبخاصة على الحجر. وهذه الكتابة المنقوشة على الحجر تتألف من حروف ذات أشكال هندسية مفصولة بعضها عن بعض وتتسم بصفات شكلانية وجمالية رائعة. نضرب على ذلك مثلاً النقوش المكتوبة على المباني أو على الأنصاب التذكارية للملوك. ولكننا نمتلك أيضاً لغة جنوبية عربية عادية، مكتوبة على عجل، وأقل فخامة، وبعض حروفها موصول ببعضه الآخر. وهي الكتابة المستخدمة لأغراض يومية أقل أهمية على ما يبدو، وتكون في العادة مسجَّلة على قضبان خشبية على شكل ملفوف أو مخطوط[٣].

إلى جانب بعض الصيغ اللغوية القصيرة والمبهمة، نلاحظ أن الكثير من

= ج. ستاركي: البتراء ومنطقة الأنباط، ملحق بقاموس الكتاب المقدس *Pétra et la Nabatène*, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*، الجزء السابع، ١٩٦٦، في مواضع متفرقة، الأعمدة من ٨٨٦-١٠١٧، وانظر أيضاً كريستيان روبان: «الجزيرة العربية في العصور القديمة من كربئيل إلى محمد. معطيات جديدة عن تاريخ العرب بفضل النقوش التي عثر عليها»، مجلة العالم الإسلامي والبحر الأبيض المتوسط، ٦١ (٣/ ١٩٩١) ص ٨٩-١٣٧، وكذلك المراجع.

(٢) أنظر ستاركي، مصدر مذكور آنفاً، العمودين ٩١٨، ٩٣٢ والمراجع.

(٣) كريستيان روبان: **الجزيرة العربية في العصور القديمة**، وبوجه خاص الصفحتان: ١٣٢-١٣٣.



النصوص متوسط الطول. نضرب على ذلك مثلاً النقوش التأسيسية لقصريّ ظفار، عاصمة مملكة حمير (ما بين القرنين الثاني والسادس للميلاد). وهي نقوش تعود إلى النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي. وأطول النصين هو ذلك المنقوش على القصر الذي بناه ارستقراطي يمني يهودي. وهو يشهد على وجود يمنيين كثيرين ممن كانوا يعتنقون الدين اليهودي في تلك الفترة، حتى في أوساط حاشية الملك(٤). وقد كانت لغة وكتابة نقوش الحميريين في اليمن من إرث امبراطورية سبأ (من القرن السابع قبل الميلاد إلى القرن الثالث بعد الميلاد). ولكن ربما كانت لغتهم المحكية مختلفة عن لغة سبأ(٥).

بعض النصوص الجنوبية العربية المنقوشة على الحجر طويلة، وطويلة جداً أحياناً. والعديد منها عبارة عن وثائق أرشيفية. نضرب على ذلك مثلاً الملك كربئيل «موحِّد» امبراطورية سبأ. فقد سجل في القرن السابع قبل الميلاد حصيلة عهده على كتلة ضخمة من الحجر المودع في معبد صرواح الموجود في وسط البلاد، حيث لا يزال حتى الآن. أما المعينيّون الذين سادوا منذ نهاية القرن السادس وحتى بداية القرن الثاني قبل الميلاد في وسط اليمن أيضاً ولكن باتجاه الشمال فقد خلّفوا وراءهم بدورهم بعض النصوص المنقوشة على جدار حرم مدينتهم «يثيل» (تدعى اليوم براقش)، وهذه النصوص لا تسمي فقط المناطق الجغرافية لإشعاعهم التجاري، بل تتحدث أيضاً عن صراع نشب بين الميديين ومصر ونجت منه قوافلهم. أما أبرهة الذي حكم بين عامَي (٥٣٥-٥٦٥) في نهاية الحقبة الحميرية فقد خلَّف وراءه نقشاً كبيراً لا يزال موجوداً حتى يومنا هذا في مدينة مأرب وسط البلاد. وفي هذا النقش يستعيد أبرهة لصالحه اللقب الامبراطوري العتيق: ملك سبأ وذي ريدان وحضرموت واليمن وعربهم في النجاد والأراضي المنخفضة. وهو يتحدث أيضاً في نقشه عن أشياء كثيرة من بينها أشغال ترميم سد مأرب، واستقبال سفراء الامبراطوريات والممالك الأجنبية، كما عن تكريس كنيسة على أثر حملة عسكرية قام بها ضد بدو

(٤) المصدر السابق، ص ١٤٥. وظفار تقع على شاطئ المحيط الهندي، وتقع الآن في «صلالة» التابعة لسلطنة عمان. وفيها يوجد قصر الملوك الحميريين، ويدعى ذو ريدان.

(٥) المصدر السابق، ص ٩٥-٩٦.



شقوا عصا الطاعة. ذلك أن المملكة كانت آنذاك مسيحية.

وأخيراً فإننا نمتلك حتى قصيدة من (٢٧) بيتاً من الشعر. وقد اكتشفت على نقش يعود إلى نهاية القرن الأول الميلادي في «قانية» التي تقع على مسافة (١٥٠كم) جنوب ـ شرق صنعاء. ولكن لغة النص غير معروفة جيداً، ولم يُعثر منها إلا على هذا النص[٦].

٢ ـ كتابات في الشمال

أما فيما يخص عرب الشمال فإن اللهجات المختلفة للغتهم بقيت منطوقة لفترة طويلة قبل أن يعرفوا الكتابة. وبما أنه لم يكن ثمة وجود بعد لأبجدية عربية، فقد كتبت هذه اللهجات أولاً إما بأبجدية من جنوب الجزيرة العربية، وإما بأبجدية اللغة الفينيقية، وهما الأبجديتان اللتان كانتا تستخدمان لكتابة لغات أخرى في حقب مختلفة. فاللغة الصفاوية، المنتشرة في المنطقة الشمالية الشرقية للأردن، هي عربية صريحة من حيث مفرداتها. ولكن نقوشها مكتوبة بحروف قديمة جداً تعود في أصلها إلى جنوب الجزيرة العربية. وكانت اللغة المحلية لأنباط «بترا» عربية، ولكن كتابتها بل حتى لغتها النقوشية كانت من أصل آرامي. وينطبق الشيء نفسه على عرب تدمر[٧].

إن أقدم ما نمتلكه عن اللغة العربية نصان اثنان. أحدهما مكتوب بحروف تعود

---

(٦) المصدر نفسه في مواضع متفرقة، مع الصور، والنسخ طبق الأصل، وترجمة أصوات الحروف. أنظر بوجه خاص ص ٣١ (معبد عوام في مأرب)، وص ٥٧-٥٨ (كربئيل)، وص ٥٩ و٧٢ (يثيل/براقش)، وص ١٢٢-١٢٥ (قصيدة «قانية» التي يعتقد روبان أنها أصل القصائد الكلاسيكية العربية، أي نمط القصيدة الأحادية القافية كما عرفها التراث العربي اللاحق). انظر أيضاً الترجمة الفرنسية لذلك النقش الكبير الذي كتبه أبرهة على سد مأرب. وقدقام بالترجمة الباحث «غجدا» في كتاب جماعي أشرف عليه الباحثان روبان وفوغت تحت عنوان: **اليمن، في بلاد ملكة سبأ** *Yémen, au pays de la reine de Saba'* باريس، معهد العالم العربي، ١٩٩٧-١٩٩٨، ص ٢١٩.

(٧) ديسو: **تغلغل العرب في سوريا قبل الإسلام**، ص ١٣٦-١٣٩. وستاركي: **البتراء ومنطقة الأنباط**، الأعمدة ٩٢٧-٩٣٤ مع النسخ طبق الأصل والصور. وانظر أيضاً بحث ليلى نعمة: «النقوش: مصدر للمعلومات»، منشور في العدد الخاص عن: البتراء، المدينة الوردية للصحراء، مجلة عالم التوراة، العدد ٨٨ (١٩٩٤)، ص ٣٤.



إلى المنطقة الجنوبية من شبه الجزيرة العربية، وهو موجود في قلب الجزيرة العربية وبالتحديد في قرية الفاو. وهذه المدينة كانت العاصمة القديمة لمملكة كندة العربية. ومعلوم أن تاريخها محصور بين القرن الثاني قبل الميلاد والقرن الخامس بعده. وقد بقيت منها أطلال مهمة (كالقصور، والمعابد، والحوانيت، والقبور، إلخ. . .). والنص الذي أعنيه هنا هو عبارة نقشت على شاهدة قبر عائلي موضوع تحت حماية الإلّه «كهل»، والإلّه «اللّه»، والإلّه عشتار الشريك. ويُرجع تاريخ هذه الشاهدة إلى القرن الأول قبل الميلاد(٨).

هناك نص آخر باللغة العربية ولكنه مكتوب بالحروف الآرامية. وقد اكتشف في منطقة النقب بعين عبدات. وهو عبارة عن نقش ثنائي اللغة آرامي ـ عربي، ومكتوب في كلتا الحالتين بالحروف الآرامية. ويُرجع هذا النقش تقريباً إلى الحقبة نفسها التي يُرجع إليها نقش قرية الفاو (ما بين القرنين الأول والثاني للميلاد). وإذا ربطنا بين منطوق النص العربي الذي يبلغ سطرين ومنطوق النص الآرامي الذي يبلغ ثلاثة أسطر والذي هو مرتبط به أصلاً يتضح لنا أنه، على الأغلب، ابتهال مرفوع إلى الملك النبطي المؤلَّه المدعو «عبادة»، وهو ابتهال «مرفق بتأمل قصير حول حتمية الموت»(٩).

ونمتلك نصاً ثالثاً باللغة العربية ولكن بالخط النبطي الذي هو شكل من أشكال الآرامية. وهو عبارة عن نقش على شاهدة قبر «رقاش» «التي ماتت في مدينة الحِجْر

---

(٨) روبان: **الجزيرة العربية في العصور القديمة**، ص ١١٣-١١٦ وكذلك المراجع. وانظر النسخة المصورة طبق الأصل، ص ١١٦. وقرية الفاو تقع على بعد (٢٨٠) كيلومتراً شمال نجران، وأكثر من (٥٠٠) كيلومتر جنوب شرقي مكة.

(٩) دافيد تيستين: **«حول عربيّة النقش الموجود في عين عبدات»**، مجلة دراسات الشرق الأدنى Near Eastern Studies، العدد ٥٥ (٤/ ١٩٩٦)، ص ٢٨١-٢٩٢. وانظر أيضاً بحث جيمس أ. بيلامي: «أشعار عربية تنتمي إلى القرنين الأول/ والثاني للميلاد: نقش عين عبدات»، منشور في **مجلة الدراسات السامية** Journal of Semitic Studies، العدد الخامس والثلاثون، الجزء الأول (١٩٩٠)، ص ٧٣-٧٩. وبحسب هذا الدارس فإن النقش قد يكون عبارة عن بيت واحد من الشعر. أشكر بيير لارشيه لأنه دلّني على هذه المقالات. وأما حول الملك النبطي عبادة الأول وتأليهه والتنقيبات الأثرية في منطقة عبدات (أي ابودا القديمة) فانظر دراسة الباحث ستاركي: البتراء ومنطقة الأنباط، مصدر مذكور سابقاً ، العمود رقم ٩٠٦.



في شهر تموز/يوليو من سنة ١٦٢» أي [٢٦٧م][١٠]. ونجد في النقش نفسه سطراً عمودياً مكتوباً باللغة الثمودية، وهو يدل على أن هذه السيدة، أي رقاش، كانت بنت عبد مناة. ومعلوم أن مناة هي إلهة عربية مؤنثة معروفة لدى النبطيين بصفتها تدمرية الأصل. واسم العَلَم «عبد مناة» معروف أيضاً لدى علماء الأنساب العرب المتأخرين[١١]. أما مناة نفسها فسوف يأتي ذكرها في القرآن مع إلهتين مؤنثتين أخريين معروفتين أيضاً في هذه المناطق ذاتها[١٢].

أما أهم نص عربي مكتوب بالحروف النبطية فهو مشهور لدى المؤرخين المستعربين، وهو عبارة عن نقش على قبر امرئ القيس «ملك كل العرب». وقد اكتشف عام (١٩٠١) من قبل الباحثين «ديسّو» و«ماكلير» على مبعدة كيلومتر واحد من قرية «نمارة» في سوريا، في موقع روماني قديم شرقي جبل الدروز، على مسافة (١٢٠) أو (١٣٠) كيلومتراً جنوب شرقي دمشق، غير بعيد عن الحدود الأردنية الحالية. وتحمل هذه الشاهدة تاريخ (٢٢٣) من عهد بصرى، وهو يقابل (٣٢٨) بعد الميلاد[١٣]. ويتألف النص من خمسة أسطر. ولكن بعض مقاطعه لا يزال يستعصي على القراءة والتفسير. يقول النص: «هذا قبر امرئ القيس بن عمرو ملك العرب كلها ذو التاج وملك أسد ونزار وملوكهم وهزم مَذْحِج... هلك سنة (٢٢٣) يوم (٧) من كشْلول...»[١٤].

---

(١٠) أنظر المرجع السابق للباحث ستاركي، رقم العمود ٩٢٥. أما «الحجر» فهي الآن مدائن صالح الواقعة شمال غرب المملكة العربية السعودية.

(١١) ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، طبعة بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨، أنظر الفهرس على وجه التحديد.

(١٢) القرآن، سورة النجم، الآيتان رقم ١٩-٢٠.

(١٣) كانت بصرى هي الموقع المحصن للنبطيين في منطقة حوران السورية. ثم أصبحت عاصمة أحد الأقاليم الرومانية عام (١٠٥م). وتقويم بصرى يبتدئ منذ ذلك التاريخ: أي في ٢٢ آذار/مارس من عام (١٠٥م).

(١٤) ترجمة جزئية، نقلاً عن ديسو: **تغلغل العرب في سوريا قبل الإسلام**، ص ٦٤. وأما النقش فهو موجود الآن في متحف «اللوفر» الفرنسي، قسم الأثريات الشرقية القديمة، رقم (٤٠٨٣). أنظر أيضاً روبان: **الجزيرة العربية في العصور القديمة**، ص ١١٦-١١٧. وهذا النص وترجمته مستشهد بهما بكثرة في الكتب المختصة.



لغة هذا النقش عربية، ولكنها لا تخلو من تأثيرات آرامية. وأما الحرف فهو نبطيّ. وهذا ما دفع بالباحثين إلى الاعتقاد، ولفترة طويلة، بأن الأبجدية النبطية هي الأصل المباشر للأبجدية العربية(١٥). ولكن يعتقد الباحثون اليوم عموماً، وبحق، بأن الأبجدية العربية مرتبطة على نحو أكثر مباشرة بأصل سرياني. على أنه ينبغي أن نلاحظ أن الكتابة النبطية، كما الكتابة السريانية، ما هما إلا تنويعتان على الكتابة الآرامية، المشتقة هي بدورها من الكتابة الفينيقية(١٦).

إذن فالعرب هم «أهل كتاب»، ولكن ليس بالمعنى القرآني الشائع. فقد عرفوا الكتابة منذ أقدم العصور، ولكن ليس منذ العصور التي لا ذاكرة لها، لأن ذاكرتهم منقوشة على الحجر، والخشب، وورق البردي. إن الجزيرة العربية مأخوذة بمعناها الواسع عبارة عن حضارة كتابية قديمة(١٧).

٣ ـ الكتابة العربية

آخر نمط من أنماط الكتابة التي استخدمت من قِبل العرب هو ذلك الذي نعرفه

---

(١٥) ديسو: **تغلغل العرب في سوريا قبل الإسلام**، ص ٦٣ والمراجع. وانظر أيضاً كتاب نابيا أبوت: **ظهور الكتابة العربية الشمالية وتطورها القرآني مع الوصف الكامل للمخطوطات القرآنية في المعهد الشرقي** *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'ânic Development, with a full description of the Kur'an manuscripts in the Oriental Institute*، مطبوعات جامعة شيكاغو، ١٩٣٩. ص (١) وما تلاها.

(١٦) حول الفرضية التي تقول بوجود صلة نسب بين اللغة السريانية والأبجدية العربية، أنظر ستاركي: **البتراء ومنطقة الأنباط**، الأعمدة: ٩٣٢-٩٣٤. وانظر أيضاً دافيد كوهين: **اللغات الحامية ـ السامية** Les Langues Chamito-Sémitiques، باريس، المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية (ضمن سلسلة: اللغات في العالم القديم والحديث. تحت إشراف جان بيرو) ١٩٨٨. ص ٣٢-٣٣. يقول الباحث المذكور: «إن الكتابة العربية هي في الواقع استمرار للكتابة النبطية. ولكن بدءاً من القرن السادس الميلادي، وربما تحت تأثير اللغة السريانية، راحت تتجلى على هيئة كتابة مقتضبة سريعة تربط بين معظم الحروف داخل الكلمة الواحدة». وانظر أخيراً جيرار تروبو: «تأملات حول الأصل السرياني للكتابة العربية»، بحث منشور في كتاب جماعي أشرف عليه الباحث أ. س. كاي تحت عنوان: **دراسات سامية**. تكريم للباحث ولف ليسلو Semitic Studies. In honor of wolf Leslau، منشورات فسبدان، و. هاراسوفيتز، ١٩٩١، ص ١٥٦٢-١٥٧٠.

(١٧) لا أقصد «بأهل الكتاب» هنا ذلك المعنى الجدالي المستخدم من قبل المسلمين في كتاباتهم الأولى. بل أقصد به بكل بساطة المعنى الأصلي لكلمة «الكتاب»: أي «الكتابة برسمها الخطيّ».



اليوم: أي الخط العربي بالمعنى الحرفي للكلمة. ومعلوم أن هذا النمط من الكتابة كان قد انتشر قبل القرن السابع الميلادي. وأقدم شهادة نمتلكها عن اللغة العربية الحالية في المجال النقوشي ربما تعود إلى بداية القرن الرابع الميلادي أو منتصفه. وقد عثر عليها في جنوب دولة الأردن الحالية. ثم عاودت ظهورها مرات عديدة على مدار القرن السادس الميلادي على النقوش المكتشفة شمال الأردن وسوريا الحاليين. ثم تواتر ظهورها أخيراً على نحو أكثر شيوعاً في القرن السابع الميلادي قبل التوسع العربي من خلال الفتوحات ثم أثناءه وبعده.

على الرغم من قلَّة النقوش التي نمتلكها عن الكتابة العربية حتى نهاية النصف الأول من القرن السابع الميلادي، فإننا نستطيع أن نكوِّن فكرة عن أولئك الذين كانوا يكتبون على الحجر أو يطلبون من الآخرين أن يكتبوا. من بعيد البعيد، وبالتناوب، قد نجد أنفسنا أولاً أمام صانع حرفي يعمل من أجل ترميم معبد في منطقة جنوب الأردن. ثم قد نجد أنفسنا أمام كاتب موظف لدى أحد زعماء القبائل في شمال الأردن، أو أمام مجموعة من الحجاج يقومون بزيارة القديس سركيس في سوريا، أو أمام قائد عسكري تابع للملك الغساني الحارث في سوريا، أو زعيم قبيلة يبتهل للقديس يوحنا المعمدان بسوريا، أو أشخاص ورعين في النقب يطلبون المغفرة عن خطاياهم من إله موسى، أو إله موسى وعيسى، أو إله الكون. وأخيراً ربما وجدنا أنفسنا أمام الخليفة الأموي معاوية وهو يبني سداً في الحجاز عام ٦٧٨م. ولكن حتى قبل هذا التاريخ، وبدءاً من عام ٦٤٠م، كانت الركائز المادية للكتابة العربية قد شرعت تتنوع وتتعدد. نضرب على ذلك مثلاً النصوص الإدارية المكتوبة على ورق البردي، وكذلك النقوش المكتوبة على العملة المعدنية. وسوف أتحدث في هذا الفصل عن الشواهد النقوشية للكتابة العربية حتى نهاية القرن السادس الميلادي.

معبد رمّ

إن أقدم هذه النقوش هو ذلك الموجود على معبد رمّ النبطي الذي يقع على مسافة خمسين كيلومتراً شرق العقبة، جنوب دولة الأردن الحالية. وهو مهم لأنه يمثِّل شهادة نقوشية على الكتابة العربية وهي في أقدم مراحلها البدائية، يوم كانت



تتسم بالغلظة التي لم تُصقل بعد(١٨). وكانت أهمية هذا النص ستكون أكبر لو أننا نستطيع التأكد من صحة القراءات التي حصلت عنه، كما من دقة التفسيرات التي قدمت عنه حتى ولو كانت تقريبية. ولكن يبدو أن ذلك غير ممكن حتى الآن(١٩). ومع ذلك فلنلاحظ أن معبد رمّ، الذي يحتوي أيضاً على نقوش نبطية عديدة، كان مهدى إلى اللاّت: إحدى الإلهات النسوية الأكثر شهرة خلال الفترة العربية المتأخرة السابقة على الإسلام مباشرة، حيث كانت تُعبد في مناطق شاسعة تمتد من الحدود الأردنية لشبه الجزيرة العربية حتى سوريا. وسوف تؤلف هي أيضاً جزءاً من الثلاثي الإلهي المؤنث المذكور في القرآن، وذلك في الآيات المدعوة بالآيات «الشيطانية»(٢٠).

أم الجمال: الكاتب ابن عبيدة

أُم الجمال موقع أثري مهم يحتوي على أطلال نبطية عديدة، ورومانية،

---

(١٨) للمزيد من الاطلاع على المعبد النبطي في «رمّ» انظر ج. ستاركي: «البتراء ومنطقة الأنباط»، الأعمدة ٩٧٨-٩٨٠. وفيما يتعلق بالمنطقة وموقعها بشكل عام، أنظر «الأردن» Jordanie في سلسلة «الدليل الأزرق»، باريس، منشورات هاشيت، ١٩٨٦، ص ١٥٨-١٥٩.
هذا الكتاب الموجه للسياح يتجاوز الكتب السياحية المعروفة ويعلو عليها. فهو مكتوب بناءً على دراسات متخصصة، بل حتى من قبل الاختصاصيين أنفسهم، وبالتالي فالمعلومات الأثرية والتاريخية الواردة فيه تذهب إلى أبعد مما هو موجود في الكتب السياحية عادة. ولذلك لا أتردد في أن أحيل قرائي إلى هذا الكتاب هنا وعلى مدار كتابي هذا.

(١٩) هوبير غريم: «عن بعض الرسوم أو النقوش الأثرية التي عُثِر عليها في معبد رمّ»، بحث منشور في المجلة التوراتية Revue biblique، العدد الخامس والأربعون (١٩٣٦)، ص ٩٠-٩٥. وانظر أيضاً بالألمانية أدولف غروهمان: **علم قراءة النصوص القديمة العربية** Arabische Paläographie، فيينا، ١٩٧١، ص ١٤-١٦. وانظر أيضاً جيمس أ. بيلامي: تنقيح نقشين عربيين يعودان إلى ما قبل الإسلام: نقش جبل رمّ، ونقش أم الجمال»، بحث منشور في مجلة الجمعية الشرقية الأميركية Journal of the American Oriental Society، ١٠٨، رقم (٣) ١٩٨٨، ص ٣٧٠-٣٧٢.

(٢٠) ج. ستاركي، مصدر مذكور سابقاً، الأعمدة ٩٩١-٩٩٢، ٩٩٤، ١٠٠١-١٠٠٢. وانظر أيضاً ديسو: **تغلغل العرب في سوريا قبل الإسلام**، مواضع متفرقة. وانظر القرآن، سورة النجم، الآية (١٩)، حتى اليوم لم يعثر الباحثون على أي شهادة مشابهة لذلك في منطقة الحجاز. ونظراً لانعدام مثل هذه الشهادة فإنه يحق لنا أن نتساءل عمّ إذا لم يكن من الأنسب إرجاع الآلهة النسوية الثلاث المذكورة في «الآيات الشيطانية» إلى البيئة الأردنية ـ السورية بدلاً من البيئة الحجازية؟



وبالأخص بيزنطية. وهو يقع في دولة الأردن الحالية على بعد (٩٠) كيلومتراً تقريباً جنوب دمشق. وأرجح الظن أن هذه المدينة وقعت في القرن السادس الميلادي تحت حكم ملوك الغساسنة الذين كان لهم مقر إقامة إلى الشمال منها، في جلّق. ولكن لقب الملك كان قد حمله عرب آخرون ينتمون إلى عصور سابقة وأقدم. وقد عُثر هناك على نقش بكلتا اللغتين الإغريقية والنبطية يُرجع تاريخه إلى منتصف القرن الثالث الميلادي. وهذ النقش يذكر اسماً مشهوراً في الروايات العربية القديمة هو: **«جذيمة ملك تنوخ». وكان طبقاً لما تقوله المصادر الأدبية العربية اللاحقة عمّ الملك** اللخمي الأول للحيرة الواقعة في منطقة وادي الرافدين. وهذا «الملك» جذيمة كان في أرجح الظن سيد قبائل تنوخ. وهي عبارة عن تحالف قبلي عربي كبير كان هاجر من شواطئ الفرات إلى جنوب سوريا. وفي القرن الرابع الميلادي كان التنوخيون مسيحيين أرثوذكسيين ومتحالفين مع البيزنطيين[٢١].

ولكن الشيء الذي يهمنا هنا هو نقش آخر وُجد على بلاطة من الحجر في موقع أم الجمال. وهو نص قصير جداً مكتوب باللغة العربية والحروف العربية. وقد فكَّ ألغازه لأول مرة وترجمه المستشرق «ليتمان» عام ١٩٢٩ قبل أن يعود وينقح ترجمته عام ١٩٤٩. يقول النص: «اللّه (؟) غفرا لاليه (؟) (ابن عبيدة) كاتب العُبَيْد، أعلى بني عمرو...»[٢٢]..

من الواضح أن أسماء عبيدة أو عبيد أو عمرو معروفة في معجم الأعلام العربية القديمة. فقط اسم «اليه» يطرح مشكلة. نقول ذلك على الرغم من أن المستشرق ليتمان يكتبه على هيئة «اوليه»، ولكن يمكن أن يكون «الياه»، أي إيليا ربما؟ مهما

---

(٢١) للمزيد من التوسع حول موقع أم الجمال ككل، أنظر كتاب: **«الأردن»** الدليل الأزرق (١٩٨٦)، ص ١٢٦-١٢٩.

(٢٢) أنظر كومب، سوفاجيه، فييت: **فهرس زمني متسلسل للنقوش العربية** *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*، الجزء الأول، القاهرة، المعهد الفرنسي لعلم الآثار الشرقية، ١٩٣١، ص ٤-٥. وانظر كتاب نابيا أبوت: **ظهور الكتابة العربية الشمالية وتطوراتها القرآنية مع الوصف الكامل** للمخطوطات القرآنية في المعهد الشرقي، مصدر مذكور سابقاً، اللوحة رقم (١)، ص ٥ والمراجع. وقارن ذلك بما ورد عند الباحث بيلامي في بحثه: «تنقيح أو تعديل نقشين عربيين يعودان إلى ما قبل الإسلام»، ص ٣٧٢ وما تلاها.



يكن من أمر فإن العشائر أو العائلات العربية المدعوة ببني عمرو عديدة جداً. بل نجد أحياناً هذا الاسم لدى الغساسنة. فهناك شخص يدعى عمرو بن جفنة. وهو جدّ الملك الغساني المشهور الحارث بن جبلة[٢٣]. نحن نعلم أن الموصين بكتابة هذه النصوص كانوا يلجأون إلى كُتَّاب متخصصين يكتبون نقوشهم طبقاً لتعاليمهم، والموصي بكتابة النقش هنا هو العُبَيْد زعيم بني عمرو. ولكن كُتَّاب النقوش كانوا يضيفون اسمهم الخاص في أسفل النقش. وهذه الظاهرة الضاربة في القدم تشكل معطى ثابتاً في فن النقش والكتابات التذكارية. لنعد إلى النقش المذكور آنفاً. نحن هنا أمام ابتهال ديني. والمُبتهَل إليه بالنداء الدعائي هو **اللّه**، وليس **الإلّه** كما هو الحال في الصيغ التشفُّعية غير المباشرة التي كان يلجأ إليها الحجاج إلى مزار القديس سركيس كما سنرى فيما بعد. أضف إلى ذلك أن عرب شبه الجزيرة العربية كانوا يستخدمون في الابتهال والحج صيغة ندائية أخرى هي **اللّهمّ** التي طالما تساءل علماء اللغة العرب القدماء عن معناها، تماماً كما فعل البحاثة المعاصرون[٢٤].

فواضح أن الفعل «غفرا» يدل هنا على طلب الغفران من اللّه. ونحن نجد هذا الفعل في نقش بالحيرة يعود إلى القرن السادس أيضاً. وسوف نجده بشكل وافر في الصيغ الكتابية التقوية العربية التي عثر عليها في النقب والتي تعود إلى النصف الأول من القرن السابع الميلادي. كما سنجده عام ٥٨هـ (٦٧٧-٦٧٨م) في ذلك النقش الخاص بالخليفة الأموي معاوية في الحجاز. إذن فهو قديم، ولطالما تكرر في نقوش الابتهالات قبل بدايات الإسلام أو بمعاصرته. وسوف يُستخدم كثيراً، مع مشتقاته، في الكتابات الدينية الإسلامية المتعلقة «بالغفران».

كان العلماء المختصون قد أرجعوا هذا النقش إلى القرن السادس الميلادي دونما مزيد من الإيضاحات. ونظراً إلى شكل كتابته فإنه يمكننا الافتراض بأنه سابق على عام (٥١٢م)، وهو التاريخ التقريبي لنقش «زَبَد» الذي سنتحدث عنه الآن.

---

(٢٣) ابن حزم: **جمهرة أنساب العرب**، ص ٣٧٢.

(٢٤) آرثر جيفري: **معجم المفردات الأجنبية في القرآن**، ص ٦٧. وانظر أيضاً بحث م.ج.كستر: **المجتمع والدين من الجاهلية إلى الإسلام**، المعاد نشره في **دراسات Studies**، منشورات الديرشوت، فاريوروم ١٩٩٠، ص (١).



زبد: الحجاج العرب إلى مقام القديس سرجيوس

زبد مدينة صغيرة تقع في شمال سوريا على بُعد أربعين كيلومتراً جنوب ـ شرقي حلب. وقد عُثر فيها على نذر منقوش ثنائي اللغة، بالسريانية واليونانية، ويعود تاريخه إلى (٢٤) أيلول/ سبتمبر من عام (٥١٢) ميلادي. ويتحدث هذا النقش عن إنشاء مزار للشهيد القديس سرجيوس (سركيس اليوم. «م»). والنقش السرياني ـ الإغريقي مكتوب على أعلى باب المزار. ثم أضيف إليه نقش إغريقي ـ عربي في فترة يصعب تحديدها بدقة، ولكن الاختصاصيين يرجعونها إلى القرن السادس الميلادي بدءاً من عام (٥١٢). وهذا النقش المضاف هو في اللغة العربية عبارة عن ابتهال يطلب من اللّه مساعدة خمسة أشخاص مسمين بأسمائهم:

«نصر (!) الإله سرجو بن أمة منفو وإليا (أو طبيا) (؟) بن مر القيس وسرجو بن سعدو وسترو (!) وسرجو...»[٢٥].

إن لائحة الأسماء المتضمَّنة في هذا النقش مهمة على أكثر من صعيد. فالأسماء الشخصية مأخوذة هنا، على ما هو ظاهر للعيان، من سير القديسين اليونانية أو السريانية. فلدينا هنا ثلاثة يحملون اسم سرجيو، وواحد طوبيا، وواحد إليا، وذلك بحسب القراءات المختلفة[٢٦]. ومن المعلوم أن طوبيا هو ممن يأتي ذكرهم في السيرة السريانية عن أبجر، ملك الرها العربي، الذي يُعتقد بأنه اعتنق المسيحية هو وشعبه بفضل تبشير الرسول تدّاوس[٢٧]. أما إليا فهو إيليا في أغلب الظن، أي النبي التوراتي المعروف. وأما «سترو» فلا يزال مدلوله غير محسوم بشكل قاطع[٢٨].

---

(٢٥) كومب، سوفاجيه، فييت: **فهرس زمني متسلسل للنقوش العربية**، الجزء الأول، ص ٢-٣ والمراجع، علماً بأن نقوش زبد موجودة في المتحف الخمسيني ببروكسيل.

(٢٦) فرانسوا نو: **العرب المسيحيون في وادي الرافدين وسوريا**، ص ٩٧. وهو يميل إلى خيار «طوبي» (Tobi).

(٢٧) أوسابيوس القيصري: **التاريخ الكنسي** *Histoire ecclésiastique*، منشورات سيرف، باريس، الجزء الأول، XIII، ١١-١٤. ولكننا نعرف في الواقع أن أول ملك مسيحي للرها، أبجر الثامن، حكم من عام ١٧٩ إلى عام ٢١٤م.

(٢٨) كانت الصفة سوتر (Sôter)، أي المنقذ، هي النعت الذي أطلق على أول بطليموس لمصر (من عام ٣٦٧ إلى عام ٢٨٣ قبل المسيح). وكان هذا هو اسم الأسقف الثاني عشر لروما (ـ ١٦٦-١٧٤ بعد المسيح) المحتفى به كقديس.



إن تكرار اسم سرجو (Sergios) أكثر من مرة سواء في النقش الإغريقي ـ السرياني أو في الرسم الإغريقي ـ العربي يدل بدون شك على مدى التبجيل الذي يحظى به القديس سرجيوس المدعو بـ«العربي». في الواقع كان هذا الأخير ضابطاً رومانياً مسيحياً تعرض للتعذيب حتى الموت عام (٣٠٥م) في عهد الامبراطور ديوقلتيانس. وقد صار ضريحه محجةً يقصدها العرب كثيراً، وكانت مراسم هذا الحج تُقام جنوبي المجرى الأعلى لنهر الفرات، وفي المدينة التي سميت باسمه، سرجيو بوليس، والتي تقع على مسافة ٨٠ أو ٩٠ كيلومتراً جنوب شرقي زبد[٢٩]. ولسوف تصير مدينة «سرجيوبوليس» مصيفاً للخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (٧٢٤-٧٤٣) تحت اسم: الرصافة[٣٠].

وأما فيما يخص نسب الأشخاص المذكورين على النقش الذي ندرسه هنا فهو عربي على ما يبدو. فسرجو الأول هو ابن «أَمَة مناف»: أي خادمة مناف. وقد كانت مناف إلهة عربية قديمة تشهد على عبادتها نقوش عديدة[٣١]. وكان أحد أسلاف القرشيين المكيين يدعى عبد مناف. وأما طوبيا/ إليا فهو ابن امرئ القيس. وهو اسم تعرفنا عليه سابقاً ونعرف أنه شائع كثيراً في التسميات العربية القديمة. وأما سرجو الثاني فهو ابن سعد، وهو اسم منتشر جداً أيضاً في أوساط العرب[٣٢]. لنضف إلى كل ذلك أن ثلاثة من الأشخاص الأربعة الذين توجد أسماؤهم على القسم اليوناني من النقش يدعون «عزيزوس». وهذا يذكّرنا بالاسم العربي **عزيز** بعد صبغه بصبغة يونانية. وهكذا نجد أمامنا هنا، ومن خلال بعض أسماء الأعلام، مثالاً رائعاً على التناغم والتنافذ بين التسميات السريانية ـ الإغريقية ـ العربية.

---

(٢٩) هـ. شارل: **مسيحية العرب البدو الرحل**، وانظر عرفان شهيد: **بيزنطة والعرب في القرن السادس الميلادي**، أواكس، ص ٩٤٩-٩٦٢.

(٣٠) بعد سقوط الأمويين في المشرق عام ٧٥٠م نجا عبد الرحمن حفيد عبد الملك بن مروان من المجزرة التي طالت أسرته، وهرب إلى اسبانيا حيث أسس دولة وسلالة حاكمة هناك. ثم بنى في شمال غربي قرطبة قصراً ريفياً خلع عليه اسم «الرصافة» تيمُّناً بتلك الرصافة الكائنة في سوريا.

(٣١) أنظر المراجع في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السادس، ص ٣٣٣a-b، مادة «مناف»، بقلم الباحث توفيق فهد.

(٣٢) اسم عزيز يرد مرتين في سلاسل النسب القديمة لابن حزم. أنظر **جمهرة أنساب العرب**، ص ٣٣٢ و٤٠٥، والفهرس.



أُسيس: مرصد إبراهيم بن المغيرة

اكتشف نقش «أُسيس» في سوريا، على مسافة (١٥٠كم) جنوب شرقي دمشق. وقد عُثر عليه بين عامي ١٩٦٢-١٩٦٤ في أطلال موقع حضري أسفل جبل سيس (أو أُسيس)[٣٣]. ويرجع تاريخه إلى عام (٤٢٣) من تقويم بصرى، مما يقابله في تاريخنا الميلادي فترة العام الممتد بين آذار/ مارس ٥٢٨ وآذار/ مارس ٥٢٩. يقول نص هذا النقش:

«إبرهيم بن مغيره الأوسى

أرسلنى الحرث الملك على

سليمن مسيلمه (؟) سنت ٤٢٣»[٣٤]

وترجمته في العربية الحديثة تكون: (إبراهيم بن مغيرة الأوسي. الملك الحارث أرسلني إلى مرصد (أو مسلحة) سليمان عام ٤٢٣).

والواقع أنه بالإحالة إلى نقش أُسيس هذا يمكننا أن نقيس المسافة التي قطعتها الكتابة العربية بدءاً من العربية الفجة جداً لمعبد رمّ، وإن كنا لا نعلم مسارها، ولا حتى هل كان مساراً واحداً أم متعدداً.

ففي أُسيس تحققت الكتابة العربية كما نعرفها اليوم. فأشكال الحروف وطريقة الوصل بينها أصبحت واضحة، كما أن مفردات النص والأسماء الواردة فيه تبدو عربية، أو معرَّبة بشكل نهائي عندما تكون مستعارة من لغة أخرى. وكذلك الأمر فيما يخص البنية النحوية العربية لهذا النص القصير.

وعلى عكس ما اعتقد الباحثون لحقبة من الزمن[٣٥] فإن استخدام اسم إبراهيم

---

(٣٣) أنظر مقالة هـ.غوب في **الموسوعة الإسلامية**، الملحق ٣-٤، ص ٢٢٨b_٢٢٩b، «جبل سيس» ١٩٨١.

(٣٤) أدولف غروهمان: **علم قراءة النصوص القديمة العربية**، ص ١٦-١٧. وانظر أيضاً عرفان شهيد: **بيزنطة والعرب في القرن السادس الميلادي**، ص ١١٧-١٢٤، مع صور طبق الأصل ودراسة فيلولوجية، وأعلامية (أي مختصة بأسماء الأعلام)، وتاريخية. وانظر بحث هنري أ.ماك آدم: «حاشية حول نقش أُسيس»، المنشور في مجلة **الأبحاث**، العدد الرابع والأربعون، (١٩٩٦).

(٣٥) آرثر جيفري: **معجم الألفاظ الأجنبية في القرآن**، ص ٤٥ والمراجع. وانظر أيضاً ف.شولتس: =



كان دارجاً في اللغة والكتابة العربيتين قبل أن يظهر بهذا الشكل بوقت طويل في الروايات الإسلامية التي تتحدث عن النبي إبراهيم. وهذا لا يدهشنا أبداً إذا ما علمنا أن العرب كانوا يقومون بالحج إلى ضريح النبي ابراهام في حبرون منذ القرن الخامس الميلادي(٣٦). وأما فيما يخص اسم العلم «سليمن» الذي خلع هنا على اسم موقع للحراسة فإنه يمثل في الأصل الشكل المعرَّب لاسم الملك التوراتي «سالومون» وذلك انطلاقاً من تسميته في السريانية شليمون (Shèlîmûn). والصيغة العربية لهذا الاسم واردة بشكل مؤكد في الشعر العربي القديم، وبالأخص لدى شاعر من شعراء بلاط الغساسنة الذي كان يتردد أيضاً إلى اللخميين في الحيرة(٣٧). وبهذه الصيغة اللغوية نجده في الروايات الإسلامية التي تتحدث عن الملك سليمان. وقد كان علماء اللغة العرب في العصر الوسيط يعرفون أن هذا اسم معرَّب(٣٨). وهذا يعني أن الاسمين العربيين للشخصيتين التوراتيتين «إبراهيم» و«سليمان» كانا شائعين منذ القدم في التسميات العربية كما في الكتابة العربية العادية(٣٩).

إن نص هذا النقش مقتضب إلى حد الإبهام. ولكن كما الشأن في غالبية النصوص المقتضبة، فإن إبهام المضمون لا ينبغي أن يجعلنا نستخف بأهميته، وهي الأهمية التي ستتجلى متى ما ربطناه بالنصوص الأخرى التي نعرفها. فالملك الوارد اسمه في النص هو الحارث بن جبلة، أحد مشاهير ملوك الغساسنة (٥٢٩-٥٦٩)، وذلك في بدايات عهده. فقد كان منذ ذلك الحين قد رسخ سلطته العسكرية على

= **المعجم السوري ـ الفلسطيني** *Lexicon Syropalaestinum*، منشورات برلين، ١٩٠٣. أعيد طبعه في أمستردام عام ١٩٧٩. أنظر بوجه خاص الصفحة (2b).

(٣٦) سوزومين: **التاريخ الكنسي**، الجزء الثاني، ٤، ٢.

(٣٧) الأمر يتعلق هنا بالنابغة الذبياني (نهاية القرن السادس الميلادي)، أنظر أبو الفرج الأصفهاني **الأغاني**، الجزء الحادي عشر، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢، ص ٦.

(٣٨) آرثر جيفري، **معجم الألفاظ الأجنبية في القرآن**، ص ١٧٨ والمراجع.

(٣٩) إن قراءة اسم «سليمان» على هذا النحو في النقش أثارت مناقشات أكاديمية حامية. وانطلاقاً من نص للجغرافي اليوناني كلاوديوس بطليموس(م ـ ١٦٨ بعد المسيح) يمكن الاستنتاج منه بأن اسم «سلمان» (اسلمانوس Asalmanos) قد يكون هو اسم جبل سيس نفسه. أنظر بهذا الصدد هنري أ. ماك آدم: حاشية حول نقش أُسيس، منشور في مجلة «**الأبحاث**» (١٩٦٩). أنظر مراجعه أيضاً. شكراً للباحثين س. روبان، وب. لارشيه لأنهما نبَّهاني إلى وجود هذه الدراسة.



منطقة معينة مركزها أُسيس، وهو موقع قديم، إذ وُجدت فيه نقود معدنية رومانية. ولسوف يتطور هذا الموقع أكثر بعد في عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك (٧٠٥-٧١٥) الذي سيبني فيه مقر إقامة له. ولكنه قد آل اليوم إلى محض موقع أثري.

أما القائد العسكري الذي أُرسل لحماية الموقع فهو إبراهيم بن مغيرة. وإذا لم يكن من قبيلة الغساسنة فإنه ملحق بها. وهذا، على أية حال، طبقاً للنسابين القدماء: فهو أوسيّ، أي ينتمي إلى قبيلة الأوس[٤٠]. وسوف نعثر على عشائر من قبيلة الأوس بعد مائة سنة من ذلك التاريخ، وقد استقرت في الحجاز وألفت جزءاً من بدايات تاريخ الإسلام في يثرب. فـ «بنو الأوس» ورد ذكرهم مع حلفائهم من اليهود في وثيقة الحلف الذي عقده محمد مع قبائل يثرب. أضف إلى ذلك أن عشيرة «أوس اللّه» سوف تلعب دوراً مهماً في السياسة الداخلية ليثرب[٤١]/ المدينة.

حرَّان: زعيم قبيلة متعبد للقديس يوحنا المعمدان

آخر نقش سوري ـ عربي معروف قبل القرن السابع الميلادي هو نقش حرَّان في سوريا. وحرَّان تقع على مسافة (٨٠) كيلومتراً جنوب دمشق في شمال ـ غرب جبل الدروز[٤٢]. والنقش المذكور ثنائي اللغة: يوناني ـ عربي. وطبقاً للنص اليوناني فإنه عبارة عن إهداء مكتوب على نصب الشهيد القديس يوحنا المعمدان. وهذا النص مؤلف من أربعة أسطر ومؤرخ بعام (٤٦٣) من عهد بصرى، الذي يطابق عام (٥٦٨) للميلاد. يقول النص:

«أنا شرحيل بر طلمو بنيت دا المرطول
سنت ٤٦٣ بعد مفسد (؟) خيبر بعم»[٤٣]
(أي بعام)

---

(٤٠) فيما يخص «الأوس» أنظر ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ٣٣١ وما تلاها.

(٤١) ميخائيل ليكر: **المسلمون، واليهود، والوثنيون، دراسات عن المدينة في العصر الإسلامي الأولي**، الفصل الثاني.

(٤٢) مدينة سورية تحمل الاسم نفسه الذي تحمله مدينة حران التابعة للصابئيين والواقعة في وادي الرافدين الأعلى، والتي كنا قد تحدثنا عنها في القسم الثاني، الفصل الخامس، الفقرة الثالثة.

(٤٣) يمكن ترجمة هذا النص بلغة حديثة كالآتي: «أنا شراحيل بن ظالم، بنيت هذا النصب سنة ٤٦٣ =



يمكننا أن نطبق الملاحظات نفسها التي قلناها عن نقش أُسيس على نقش حران، وهذا بمزيد من التأكيد: فنحن هنا أمام كتابة عربية كاملة التكوين انطلاقاً من النموذج السرياني، وأمام حروف ووصلات متقنة، وأمام مفردات وبنية لغوية متماسكة.

وهناك صليب مزخرف ومحاط بدائرة يسبق كلمة **مرطول**، التي تعني نصب الشهيد التذكاري. وأما اسما «شراحيل» و«ظالم» فهما جزء لا يتجزأ من المعجم المتداول لأسماء الأعلام العربية القديمة. والأمر يتعلق هنا بشخص عربي مسيحي. أما صلة النسب فقد دُلَّ عليها بكلمة «بر» الآرامية ـ السريانية، بدلاً من كلمة «ابن». أما في القسم اليوناني فلا وجود لاسم الشخص ونسبه، ولكن فقط للقبه البيزنطي فولاركوس (Phularchos): أي «زعيم قبيلة».

لقد أبدى المختصون بعض الشكوك بخصوص التلميح الأخير في النقش إلى اجتياح خيبر، الواقعة في الحجاز، شمال غربي الجزيرة العربية، على بعد (٥٠) كيلومتراً شمال يثرب. وبالفعل، من المستغرب أن يحتوي إهداء نصب تذكاري مسيحي على إشارة من ذلك القبيل[٤٤].

لكن التفسير الأول للنص يعتمد، من جملة أشياء أخرى، على خبر أوردته المصادر العربية عن غارة قام بها ملك الغساسنة الحارث بن جبلة (٥٢٩-٥٦٩) ضد تلك الواحة المزدهرة المسكونة من قبل اليهود، أي واحة خيبر، والتي يُعتقد بأن شراحيل كاتب النقش ورئيس القبيلة قد شارك فيها[٤٥]. وبعد ستين سنة من ذلك

= بعد دمار خيبر بعام». انظر: كومب، سوفاجيه، فييت: **فهرس زمني متسلسل للنقوش العربية**، الجزء الأول، ص ٣-٤، رقم (٣) والمراجع. وكذلك أدولف غروهمان: **علم قراءة النصوص القديمة العربية**، ص ١٧. وقد استنسخ النقش عن طريق التصوير تكراراً، ثم درس وحُلِّل من قبل باحثين عديدين، ومنهم مثلاً نابيا أبوت في عام ١٩٣٩، وريجيس بلاشير في عام ١٩٥٢، وروبان في عام ١٩٩١، وعرفان شهيد في عام ١٩٩٥.

(٤٤) هذه معلومة شفهية تلقيتها مؤخراً من س. روبان. ولكننا نستطيع أن نتخيل بسهولة أن يكون الملك اليمني «أبرهة» قد ذكر في الفترة نفسها، على النصب التذكاري الكبير لمأرب، قصة انتصاره على المتمردين، وأعماله التي قام بها لترميم السد، والكنيسة التي كرّسها في الموقع.

(٤٥) ابن قتيبة: **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة (١٩٦٠) الطبعة السادسة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص ٦٤٢. وانظر عرفان شهيد: **بيزنطة والعرب في القرن السادس الميلادي**، ص ٣٢٥-٣٣١. وانظر مادة «خيبر» ومراجعها في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الرابع، ص (١١٧٠a)، بقلم ل. ڤيشيا فالييري.



التاريخ سيقوم محمد بدوره بمهاجمة هذه الواحة اليهودية وفتحها.

وربما وجد الباحثون يوماً ما نقشاً عربياً سابقاً على الإسلام في منطقة الحجاز. وأما في الوقت الراهن فنحن لا نمتلك بهذا الخصوص إلا النقوش العربية التي عُثر عليها في شمال شبه الجزيرة العربية.

* * *

قد يكون مباحاً لنا أخيراً أن نقول إن النقوش العربية التي تعود إلى القرن السادس الميلادي تستحق بالفعل صفة «السورية ـ العربية» بدلاً من صفة «الكوفية» التي وصفت بها على الرغم من أن مدينة الكوفة لم تكن قد وجدت بعد[٤٦].

فهذه النقوش تقدم لنا المعلومات عن النطاق الجغرافي الذي استخدمت فيه الكتابة العربية وعن مستخدميها أيضاً من عرب الأردن وسوريا الغسانية، المسيحيين في غالبيتهم. يُضاف إلى ذلك أن هذه النقوش تنمّ عن تأثير متزايد، مع مرّ الزمان، لرسم حروف الكتابة السريانية. ويتجلى النموذج السرياني للكتابة العربية بكل وضوح في النقوش المسيحية ـ الفلسطينية الفسيفسائية العائدة إلى القرن السادس الميلادي[٤٧]. فهذه النقوش ترهص، فيما يخص شكل رسم حروفها، بما ستكون عليه بعد قرن من ذلك التاريخ النقوش الإسلامية، ولكن هذه المرة بالعربية الخالصة: ونعني النقوش الإسلامية لقبة الصخرة في القدس.

---

(٤٦) فيما يخص التسميتين «كوفية» أو «حجازية» «المعزوّتين إلى نمط الكتابة للنصوص الإسلامية القديمة، أنظر فرانسوا ديروش: كتاب **موجز لفك رموز المخطوطات المكتوبة بالعربية**، ص ٢٣٤. وانظر للباحث نفسه أيضاً: **مخطوطات القرآن. بحثاً عن أصل فن الخط القرآني**، المكتبة الوطنية. فهرس المخطوطات العربية، القسم الثاني، المخطوطات الإسلامية، جزء أول، ص (١) باريس، المكتبة الوطنية، ١٩٨٣، ص ٣٥ وما تلاها. وانظر أيضاً دراسة يوسف راجب: «الكتابة العربية على أوراق البردي في القرون الأولى للإسلام»، بحث منشور في كتاب جماعي أشرف عليه ألفريد لويس دي بريمار تحت عنوان: **الكتابات الأولى** *Les Premières Écritures*، ص ١٤، هامش رقم (١) والمراجع.

(٤٧) نضرب على ذلك مثلاً تبليط الكنيسة السفلى في «عيون موسى» الواقعة في أسفل جبل «نبو» بالأردن. انظر بهذا الصدد الدراسة التي كتبتها ميشيل بيسيريلو: «كنيسة صغيرة في عيون موسى»، بحث منشور في مجلة «عالم التوراة»، ٥٢ (١٩٨٨)، ص ٥١.



الفصل الثاني

الحيرة البيضاء

١ ـ الأنبار، الحيرة، والكتابة العربية

هناك روايات أدبية عربية تلح على إرجاع أصل الكتابة العربية إلى منطقة الأنبار التي تقع على الضفة اليسرى للفرات الأوسط. ومنها يعتقد أن هذه الكتابة انتقلت إلى الحيرة، على الضفة اليمنى. وبدءاً من الحيرة انتشرت الكتابة العربية، مستفيدةً في ذلك من مختلف الروابط التي تقيمها العاصمة اللخمية مع المناطق الأخرى للمجال العربي. وبالفعل، إننا نجد أصداء هذا الانتشار في الحجاز، لدى الأجيال التي سبقت مباشرة بدايات الإسلام أو كانت معاصرة لها. وكانت الدورات التجارية هي وسيلة الانتشار بشكل أساسي. والواقع أن الكتابة العربية، التي أدركت لاحقاً أوج ازدهارها، تدين في تشكُّلها للسريانية، لأن الأنبار كانت واحدة من المناطق التي توطنت فيها المسيحية ذات التعبير السامي باللغة السريانية.

إن موقع الأنبار معروف للداني والقاصي على الضفة اليسرى للفرات. وهي تبعد مسافة ستين كيلومتراً غرب المدينة التي ستنشأ لاحقاً وتدعى بغداد. ووجود الأنبار سابق على الساسانيين. ونظراً لأهميتها الاقتصادية والاستراتيجية، فقد طورها هؤلاء الأخيرون وخلعوا عليها اسم «شابور المنتصر» في النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي. كانت الأنبار هي المشرفة على نظام ريّ المنطقة الزراعية في العراق، كما كانت مدينة عسكرية مزودة بقلعة مع مستودعات ومخازن[١]. وفي القرن السادس

---

(١) كلمة «أنبارو» في اللغة الفارسية تعني «مستودع»، «هري»، أي «مخزن غلال».



التاريخ الزمني المتسلسل للساسانيين واللخميين

الساسانيون	اللخميون
أردشير الأول (٢١٦-٢٤٢)	
شابور الأول (٢٤٢-٢٧٢)	عمرو بن عدي ـ ٢٧٠ [وصول المانويين إلى الحيرة ـ ٢٧٢. مخطوطة مانوية قبطية].
هرمز الأول (٢٧٢-٢٧٣)	
بهرام الأول (٢٧٣-٢٧٦)	
بهرام الثاني (٢٧٦-٢٩٣)	
نارسيس (٢٩٣-٣٠٢)	[نصب تذكاري على هيئة مسلة مقام على شرف الملك نارسيس في مدينة فيكولي ما بين عامي ٢٩٣ و٢٩٦: عمرو «ملك أبناء لخم» يقدم الولاء والبيعة لملك الفرس: نارسيس.
هرمز الثاني (٣٠٢-٣٠٩)	
شابور الثاني (٣٠٩-٣٧٩)	امرؤ القيس بن عمر [م. ٣٢٨] [نقش نمارة].
أردشير الثاني (٣٧٩-٣٨٣)	
شابور الثالث (٣٨٣-٣٨٨)	[مرحلة ما بين عهدين: تشوّش تاريخي].
بهرام الرابع (٣٨٨-٣٩٩)	
يزدجرد الأول (٣٩٩-٤٢٠)	النعمان الأول (ـ ٤٠٠-٤١٨).
بهرام الخامس (٤٢٠-٤٣٨)	المنذر الأول بن النعمان (ـ ٤١٨-٤٥٢).
يزدجرد الثاني (٤٣٨-٤٥٧)	
هرمز الثالث (٤٥٧-٤٥٩)	
فيروز (٤٥٩-٤٨٤)	المنذر الثاني [تواريخ غير مؤكدة].
بلاش (٤٨٤-٤٨٨)	الأسود [تواريخ غير مؤكدة].
قباذ الأول (٤٨٨-٤٩٦)	



الساسانيون	اللخميون
جاماسب (٤٩٦-٤٩٩)	
قباذ الثاني (٤٩٩-٥٣١)	النعمان الثاني (٤٩٩-٥٠٢).
	[الحارث بن عمرو الكندي، ملك الحيرة، ٥٠٢-٥٠٣]
كسرى الأول (٥٣١-٥٧٩)	المنذر الثالث (٥٠٣-٥٥٤).
[أنوشروان]	[نقوش أبرهة، ٥٤٧ و٥٥٢].
	عمرو بن المنذر [ابن هند] (٥٥٤-٥٦٩).
	[نقوش دير هند القديمة].
هرمز الرابع (٥٧٩-٥٩٠)	قابوس (-٥٦٩-٥٧٣)
	المنذر الرابع (ـ ٥٧٥-٥٨٠)
	النعمان الثالث [ابن المنذر] (ـ ٥٨٠-٦٠٢).
بهرام السادس (٥٩٠-٥٩١)	[عدي بن زيد شاعر النعمان الثالث ومستشاره، وأمين سر خسرو الثاني للشؤون العربية]
كسرى الثاني (٥٩١-٦٢٨)	[إعدام النعمان الثالث عام ٦٠٢. نهاية السلالة]
[أبرويز]	ما بين عامي ٦٠٤ و٦١١: هزيمة الساسانيين في معركة ذي قار أمام قبائل التحالف العربي لبكر المنتفضة ضدهم.
قباذ الثاني (٦٢٨)	
أردشير الثالث (٦٢٨-٦٣٠)	[أزمة في السلالة الحاكمة] (٦٣٠-٦٣١)
	يزدجرد الثالث (٦٣٢-٦٥١
[٦٣٥-٦٥١]: الفتح العربي للامبراطورية الساسانية	



الميلادي كانت تشكل جزءاً من منطقة تقع بين الفرات ودجلة وتدعى بالسريانية: بيت آراميه، أي «بلد الآراميين»[٢]. وكان سكانها من أصول شتى يختلط فيهم العرب بالآراميين والفرس. وكانت المدينة مركزاً لأسقفية نسطورية وأسقفية يعقوبية. وفي منتصف القرن الثامن الميلادي سوف تصبح مقر إقامة أول خليفة عباسي، وهو الذي سوف يطورها أكثر بعد[٣].

وكان في الأنبار أيضاً مركز يهودي مهم[٤]. ولم يكن رئيس الجالية اليهودية يسكن بعيداً من هناك. **فقد كان يقيم في عاصمة الفرس قطيسفون. وهو يجسّد في** شخصه السلطة الإدارية والتمثيلية لليهود أمام الكسرى. وفي منطقة بابل القديمة، ما بين المجريين السفليين لدجلة والفرات، راح المعلمون الأوائل يشغلون مناصبهم حوالى نهاية القرن السادس الميلادي في الأكاديميتين اليهوديتين: بومباديتا وسورا، ويعملون على تثبيت تراث التلمود المدعو بالبابلي ويبوبونه. ونحن نعلم أن التراث اليهودي سيكون له تأثيره الكبير في الأفكار الدينية للإسلام الوليد، ولكن دوماً عن طريق الكتابة العربية المنتشرة انطلاقاً من الحيرة، حسبما تؤكده المصادر العربية.

كانت الحيرة[٥]، عاصمة مملكة اللخميين، تقع على مقربة من المجرى المتوسط لنهر الفرات، جنوب شرقي مدينة النجف الحالية في العراق. وتستخدم المصادر الجغرافية العربية اسم «الحيرة» بالتناوب للدلالة سواء على المدينة نفسها أو على المنطقة المحيطة بها. ويبدو أن الحيرة لعبت دوراً كبيراً ليس فقط في نشر

---

(٢) غالباً ما يدعو المسيحيون الناطقون بالسريانية أنفسهم بالآراميين في كتبهم التاريخية، وذلك لكي يتمايزوا عن اليونانيين.

(٣) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص ٤٩٩ مادة: الأنبار. وانظر فرانسوا نو: **العرب المسيحيون في وادي الرافدين وسوريا**، ص ٤٥. وانظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك** الجزء الأول، ص ٧٤٧-٧٤٩. وياقوت الحموي، **معجم البلدان** الجزء الأول، ص ٢٥٧b، مادة «الأنبار».

(٤) **الموسوعة الإسلامية**، مادة «الأنبار»، الجزء الأول، ص ٤٩٩a. وانظر كتاب م.ج. موروني: **العراق بعد الفتح الإسلامي**، ص ٣١٩-٣٢٠.

(٥) الحيرة تدعى في اللغة السريانية «حيرتا» (Hîrtâ). انظر بهذا الصدد كتاب م. موروني الآنف الذكر، ص ١٥١-١٥٥.



الكتابة العربية داخل شبه الجزيرة العربية، بل أيضاً في انتشار تيارات الفكر الديني كالمانوية التي نلمس آثارها الممتدة حتى منطقة الحجاز عشية ظهور الإسلام، والمسيحية النسطورية التي انتشرت على الساحل الشرقي للجزيرة العربية.

وأخيراً، ازدهر في بلاط اللخميين مركز للإبداع الأدبي باللغة العربية ، وبخاصة الإبداع الشعري، أكثر حتى مما ازدهر في بلاط الغساسنة. فأصداء الشعراء الذين كانوا يحومون حول الحيرة ظلّت تتردد، ولفترة طويلة، لدى مصنفي المختارات الشعرية والتواريخ في القرون اللاحقة. والواقع أن الكلام عن الكتابة والنصوص كان يشكل جزءاً لا يتجزأ من الخيال الشعري لأصحاب القصائد. نضرب على ذلك مثلاً هذا البيت من الشعر للبيد بن ربيعة (م. -٦٦٠م):

وجلا السيول عنِ الطلول كأنها

زُبُرٌ تُجِدُّ متونَها أقلامُها[٦]

إذن، وفيما يخص المجال الثقافي العربي للشرق الأدنى، يبدو أن الحيرة كانت تقع في نقطة التمفصل بين العصور القديمة المتأخرة وبين الحقبة الإسلامية. ولهذا السبب فإنه من الضروري أن نتوقف عندها قليلاً[٧].

٢ ـ ملوك الحيرة

من السهل علينا نسبياً أن نعرف أحوال المملكة العربية اللخمية، وذلك، وأولاً، بفضل المصادر الشرقية المسيحية، وبالأخص تلك المكتوبة باللغة السريانية. وهذه

---

(٦) أنظر لبيد، **المعلقات**، الترجمة الفرنسية بقلم بيير لارشيه، منشورات فاتا مورغانا، ص ١١٧، البيت (٨). ومن المعلوم أن الشاعر لبيد كان في شبابه عضواً في الوفد الذي شكلته قبيلته للقاء آخر ملوك الحيرة: النعمان الثالث. انظر كتاب **الأغاني** للأصفهاني، الجزء الخامس عشر، ص ٣٥٢-٣٥٤ وص ٣٦٦. وقد استخدمنا كلمة (plumes) الفرنسية لترجمة كلمة أقلام (ج قلم) العربية الواردة في بيت لبيد. وكلمة قلم العربية آتية من الكلمة اليونانية كالاموس (Kalamos) التي تعني القصبة أو عود القصب الذي كان يستخدم في الكتابة إبان العصور القديمة. ثم انتقلت الكلمة إلى السريانية أيضاً وإلى اللغة الأثيوبية. وبعدئذ سوف نجدها في القرآن، وبالأخص على هيئة قسم: «ن والقلم وما يسطرون»! (سورة القلم، الآية الأولى).

(٧) هذا الفصل الثاني من القسم الثالث سوف يكون فصل التقديم العام للمسألة. أما الفصل التالي فسوف نكرسه لموضوع الكتابة.



المصادر تحتل مكانها داخل المنظورات الخاصة بالكنائس المسيحية المعنية بشكل أو بآخر بالحيرة.

يُضاف إلى ذلك الروايات العربية الكثيرة التي جمعت وصُنِّفت بين القرنين الثامن والعاشر للميلاد عن الملوك اللخميين. ولكن يصعب في الغالب أن نفرز الجانب التاريخي المحض فيها عن لباسه المزخرف والمفخم الذي من خلاله وصلتنا المعلومات التاريخية بعد فترة طويلة من النقل الشفهي والكتابي. ولكن على الرغم من طابعها المتأخر والتكييف الإسلامي الذي قد يؤثر في موضوعيتها أحياناً، فإن الروايات العربية تشكل عنصراً أساسياً من أجل التعرّف على الحيرة وملوكها المنظور إليهم من خلال المأثورات العربية[٨].

هل هم مجرد حكَّام؟

دامت سلالة الحيرة اللخمية نحواً من ثلاثة قرون ونصف، بدءاً من النصف الثاني للقرن الثالث الميلادي وحتى السنوات الأولى من القرن السابع. وربما كان أول ملوكها هو عمرو بن عدي. فاسمه مذكور مع لقب الملك على مسلة مدينة فيكولي الثنائية اللغة: الفارسية ـ الفرثية. وقد أُمِر بحفر النقش بين عامي ٢٩٣-٢٩٦ من قبل العاهل الساساني الذي كان عمرو قد قدَّم له الولاء للتوّ[٩].

وعن طريق النقش المحفور على قبر نمارة جنوبي سوريا نحن نعرف أيضاً «امرؤ القيس بن عمرو، ملك العرب كلهم الذي أخضع قبائل أسد ونزار...»، و«مات عام ٢٢٣ بحسب التقويم المحلي، أي عام ٣٢٨ بعد الميلاد». وأرجح الظن أن هذا الأخير هو ابن ملك الحيرة الأول عمرو بن عدي الآنف الذكر. ولكن القرن الرابع

---

(٨) قدّم عن ذلك نوعاً من ملف الباحث عارف عبد الغني في كتابه: **تاريخ الحيرة في الجاهلية والإسلام**، دمشق، دار ركنان، ١٩٩٣.

(٩) ميشيل تارديو: «وصول المانويين إلى الحيرة»، بحث منشور في كتاب جماعي بإشراف كانيفي وريكوكيه تحت عنوان: **سوريا**، مصدر آنف الذكر، انظر بشكل خاص الصفحة ١٥. وانظر أيضاً بحث و. سيستون: «الملك الساساني نارسيس، العرب والمانوية»، منشور في كتاب جماعي بعنوان: **مجموعة مقالات سورية**، مقدمة إلى الباحث رينيه ديسّو كتكريم له Mélanges Syriens offerts à M.René Dussaud، منشورات غوتنر، باريس، ١٩٣٩، ص ٢٢٩-٢٣٠. وانظر أيضاً مادة «الساسانيين» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء التاسع، ص ٧٦a، بقلم م. مورروني.



الميلادي يبقى مع ذلك مشوشاً في نظر المؤرخ فيما يتعلق بملوك الحيرة.

بالمقابل، إن تضافر المصادر اليونانية والسريانية والفارسية والعربية يتيح لنا أن نتتبع بقدر أكبر من الموثوقية عهد الملكين اللخميين اللذين حكما في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي: أي النعمان الأول والمنذر الأول، وعلى الأخص عهد الملوك الذين حكموا في القرن السادس الميلادي. كان النعمان الأول الذي مات عام ٤١٨م معروفاً من قبل المصادر المسيحية بصفته الشخص الذي يكنّ إعجاباً حقيقياً للناسك سمعان العمودي[١٠]. وفي المصادر العربية يرتبط اسمه ببناء قصر الخورنق شرقي النجف، ثم بتخليه عن عرشه في نهاية المطاف ليعيش عيشة نسكية[١١]. وقد حكم ابنه المنذر الأول أكثر من ثلاثين سنة. وإنما بفضل القوات العربية تمكن الامبراطور الساساني بهرام الخامس من الاستيلاء على السلطة في قطيسفون والتغلُّب على منافسيه. وقد وقف المنذر إلى جانب الساسانيين أثناء الحرب البيزنطية ـ الفارسية في عامي ٤٢١-٤٢٢. وقد انتهت هذه الحرب بعقد معاهدة تضمن الحرية الدينية للمسيحيين داخل الدولة الساسانية من جهة، وكذلك الحرية الدينية للزرادشتيين داخل الدولة البيزنطية من جهة أخرى[١٢].

في القرن السادس الميلادي تربع المنذر الثالث على العرش أكثر من خمسين سنة (٥٠٣-٥٥٤). وقد لعب دوراً كبيراً في سياسة الفرس العربية التي ارتبطت باسمه ارتباطاً وثيقاً وكان له دور في توجيهها ضد العرب الجنوبيين. وكان يستقبل سفراء الدول الأخرى ويرسل سفراءه إليها. ويمثُل اسمه واسم ابنه «عمرو» المعروف في المصادر العربية «بابن هند» على نقشين عربيين جنوبيين يحملان اسم أبرهة ملك اليمن، ومؤرخين بالتقويم المحلي الذي يقابل في تقويمنا الميلادي سنتي (٥٤٧) و(٥٥٢م). وعمرو بن هند مذكور أيضاً في نقش تأسيس دير أمه هند الكبرى في الحيرة، وهو ما سأتحدث عنه لاحقاً. وأما آخر الملوك اللخميين النعمان الثالث فغالباً ما كان يخوض صراعات مع العشائر العربية المختلفة. ولكن باسمه يرتبط

---

(١٠) فرانسوا نو: **العرب المسيحيون في وادي الرافدين وسوريا**، ص ٣٨.

(١١) ياقوت الحموي، **معجم البلدان** الجزء الثاني، ص ٤٠١a-٤٠٣b، مادة «الخورنق». وانظر أيضاً **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الرابع، ص ١١٦٤a، مادة «الخورنق».

(١٢) أنظر مادة «الساسانيين» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء التاسع، ص ٧٩b.



الإشعاع الثقافي العربي للحيرة، وإن لم يكن مستبعداً الدور الذي قد يكون لعبه في هذا المجال هذا أو ذاك من أسلافه.

نستنتج من ذلك أن اللخميين قادوا سياستهم الخاصة داخل إطار الولاء للفرس، تماماً كما فعل الغساسنة داخل إطار الولاء للبيزنطيين(١٣). ويميل مؤرخ ينتمي إلى القرن الثاني عشر ويدعى أبا البقاء إلى تصوير اللخميين على أنهم مجرد ولاة خاضعين لسادتهم الفرس وليست لهم إلا سلطة محدودة(١٤). ولعله يفعل ذلك كيما يرفع من شأن السلالة العربية العراقية الحاكمة في زمانه «بنو أسد»، والواقعة هي الأخرى تحت سيطرة الفرس البويهيين ثم الأتراك السلجوقيين من بعدهم. ولكن المعلومات التي يقدمها هذا المؤرخ عن سياسة ملوك الحيرة وعن علاقاتهم مع القبائل العربية تعاكس ـ وهنا المفارقة ـ رأيه. فهي تكشف عن فاعليتهم السياسية في خدمة سلطتهم الخاصة بالذات:

«وإنما كان جلّ معاشهم وأكثر أموالهم ما كانوا يصيبونه من الأرباح في التجارة ويغنمونه من المغازي والإغارة على العرب وأطراف الشام وكل أرض يمكنهم غزوها ويحتبون الإتاوة ممن دان لهم وظفروا به من العرب فيجتمع لهم من ذلك الكثير من الأنعام»(١٥).

ولسوف نرى أن محمداً اتبع في «مغازيه» سياسة مماثلة لكي يرسخ سلطة يثرب على القبائل المحيطة بها.

وعلى أية حال، كانت مملكة الحيرة تتمتع بأهمية كبرى بالنسبة للفرس أنفسهم وبالنسبة للسياسة التي يتبعونها للسيطرة على القبائل العربية التابعة لامبراطوريتهم.

---

(١٣) عارف عبد الغني: **تاريخ الحيرة في الجاهلية والإسلام**، مصدر آنف الذكر، ص ١٤١ وما تلاها.

(١٤) م.ج.كستر: «الحيرة. بعض الملاحظات عن علاقاتها بالجزيرة العربية»، منشور في مجلة آرابيكا Arabica، العدد الخامس عشر (١٩٦٨)، ص ١٤٣-١٦٩ (وقد استعيد البحث في كتاب للمستشرق ذاته بعنوان: **دراسات في الجاهلية والإسلام الأولي**، لندن، ١٩٨٠).

(١٥) وهو مقطع استشهد به كستر في المصدر المذكور سابقاً، ص ١٥٩، هامش رقم (٢). وهناك معلومات أخرى مختلفة ذات طبيعة اقتصادية، وكذلك عسكرية، كان عارف عبد الغني قد جمعها في كتابه: **تاريخ الحيرة في الجاهلية والإسلام**، ١٩٩٣، ص ٢٣٥ وما تلاها، وكذلك ص ٢٧١ وما تلاها.



ولكن هذه المملكة اللخمية لم تُكافأ على ولائها وحسن صنيعها. فكسرى الثاني أبرويز استأصل سلالة اللخميين بالعنف بعد أن خشي على ما يبدو ميلهم إلى الاستقلال. فطبقاً لما يرويه الرواة، فإن مجموعة من المتآمرين، من بينهم ابن الشاعر عدي بن زيد، ألّبوا ملك الفرس على النعمان الثالث بن المنذر. فنقم عليه وظل يطارده حتى قتله قتلة شنيعة، إذ أمر بأن تدوسه الفيلة حسب إحدى الروايات، أو قتله بالسمّ حسب رواية أخرى. ثم آل حكم الحيرة لبضع سنوات إلى عربي من طيء تحت إشراف موظف فارسي. ولكن بدءاً من عام (٦١١) صارت الحيرة تحت حكم الإدارة المباشرة للفرس[١٦].

«أول يوم انتصف فيه العرب من العجم»

بين عاميّ (٦٠٤-٦١١م) ـ فالتاريخ غير مؤكد بدقة ـ دخل التحالف العربي الكبير لقبائل بكر في صراع مع جيرانهم من قبائل تغلب وإياد. ومعلوم أن قبائل بكر كانت ترعى وتسرح على تخوم منطقة الفرات الأدنى. وكانت القبيلتان الأخيرتان مدعومتين من قبل القوات الساسانية النظامية. وقد تحدتهم بكر كلهم في معركة ذي قار. وقد أصبحت هذه المعركة فيما بعد أحد «أيام العرب» الكبرى وأخذت بُعد الأسطورة. وفي معرض كلام التراث الإسلامي اللاحق عن هذا الحدث نُسبت إلى محمد العبارة التالية التي قد يكون قالها فعلاً: «ذلك يوم انتصف فيه العرب من العجم وبي نصروا»[١٧]. ولكن لنقل بالأحرى إن هزيمة الفرس تعود إلى سبب آخر: فكسرى الثاني بعد أنْ فقد، بسبب خطيئته الخاصة بالذات، الدرع الحامية لقوات اللخميين، صار ضعيفاً أمام القبائل العربية التابعة لامبراطوريته. ثم مني بالهزيمة أيضاً أمام القوات البيزنطية التي واصلت تقدمها في أعماق وادي الرافدين عام ٦٢٧، قبل أن تسترجع أورشليم عام ٦٢٩-٦٣٠م. وأخيراً مني بالهزيمة أمام القوات الفاتحة للسلطة الجديدة القادمة من جهة الحجاز (أي الفتح الإسلامي).

---

(١٦) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثامن، ص ١٢١b-١٢٢a، مادة: «النعمان الثالث بن المنذر».

(١٧) **الأغاني** لأبي الفرج الأصفهاني، الجزء الرابع والعشرون، ص ٥٤-٧٦، وانظر بشكل خاص ص ٧٢. وانظر أيضاً **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ص ٢٤٧a-٢٤٨b مادة «ذو قار».



علي بن أبي طالب، «أمير الحيرة»

منذ بداية الفتح الإسلامي للعراق، وبعد أن هزم الفرس في معركة القادسية عام ٦٣٧م، خضعت الحيرة. بعدئذ قدم القائد القرشي سعد بن أبي وقاص عام ٦٣٨م لكي يقيم حامية عسكرية دائمة للفاتحين على بعد ستة كيلومترات شمال شرق الحيرة، وذلك على ضفاف الفرات الأوسط في موضع دعي بالكوفة(١٨). وقد وزع أراضي المنطقة على الفاتحين بحسب قبائلهم الأصلية.

ولم تلبث الحامية العسكرية أن كبرت بالتدريج لتصير مدينة الكوفة المعروفة. وبما أن الكوفة كانت قريبة من الحيرة، فإن المصادر السريانية المعاصرة للأحداث لم تذكر إلا هذه الأخيرة. فعندما تحدث أحد المؤرخين السريان عن قصة الصراع بين معاوية وعلي بن أبي طالب ذكر علياً تحت اسم «أمير الحيرة»(١٩). وعلى نحو مماثل ذكرت أخبار مارونية مجهولة المؤلف، ولكنها قريبة جداً من الأحداث من حيث الزمن، (حوالى العام ٦٧٠م) ما يلي: «ضربوه [أي علياً] وهو يصلي بحيرتا [أي الحيرة]، ونزل معاوية إلى حيرتا فبايعته كل قوات طيايا [أي العرب] هناك»(٢٠).

وبحسب المصادر العربية فإن علي بن أبي طالب قُتل في الكوفة عام (٦٦١م). وفي الكوفة أيضاً تلقى معاوية ولاء القوات العسكرية في العام نفسه. وبالفعل، كانت قوات الخلافة الإسلامية موجودة في الكوفة. ولكن هذه المدينة الناشئة ستحتفظ لزمن طويل بطابعها كمعسكر كبير للقبائل، ومنها سينطلق العديد من حركات المعارضة الداخلية والتمرد الدموية في الأزمنة التي تلت الفتح الإسلامي وأثناء العهد الأموي. ولهذا السبب فإن المدن القديمة القريبة منها والتي كانت موجودة قبل الفتح كالأنبار أو الحيرة بقيت حتى النصف الثاني من القرن الثامن مقراً للخليفتين السفاح والمنصور في مطلع عهد السلالة العباسية. وكان هذان الخليفتان حريصين على

---

(١٨) **الموسوعة الإسلامية**، مادة «الكوفة»، ص ٣٤٦a-٣٥٢b، الجزء الخامس.

(١٩) جرجس الرشعيني (م. ٦٨٠م): **الحياة السريانية لمكسيموس**، تحقيق وترجمة بروك، الفصل الخامس والعشرون، ص ٣١٣. نقلاً عن هويلاند في: **أنْ ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ١٤١.

(٢٠) **التاريخ الأصغر** *Chronica Minora*، الجزء الثاني، ص ٦٩-٧٠.



الابتعاد عن الكوفة لأنها تمثّل مركزاً للعصيان والغليان السياسي ـ الديني. وإنما في الحيرة التحق ابن إسحاق بالخليفة المنصور (٧٥٤-٧٧٥)، وفيها سجل كتابة الروايات الشفهية التي جمعها عن مغازي نبي الإسلام، «فسمع منه أهل الكوفة بذلك السبب»[٢١]. وهكذا، لئن يكن علي بن أبي طالب قد وُصف بأمير الحيرة من قبل المصادر السريانية المعاصرة للفتح، فإن ذلك ينم عن حقيقة جغرافية ـ سياسية، كما عن استمرارية تاريخية حتى في نظر رواة تلك الأخبار.

٣ ـ الحيرة وشعراؤها

كان اللخميون يشعّون على المنطقة بدءاً من حاضرة حقيقية هي الحيرة. وهذه الحاضرة، التي كانت في البداية «معسكراً» كما يدل على ذلك اسمها، انتهى بها الأمر أخيراً إلى أن تصبح قطباً للتأثير الحضاري على العرب بشكل عام على مدار القرنين اللذين سبقا الفتح الإسلامي. فمن جهة أولى، كان التأثير الفارسي في شروط الحياة المادية والتنظيم العسكري للخميين واضحاً جلياً. ولكن الحيرة كانت من جهة أخرى، وفي القرن السادس بوجه خاص، مركزاً للثقافة العربية. وعلى أية حال فعلى هذا النحو كان العرب ينظرون إليها، ليس فقط في زمنها، بل أيضاً طيلة القرون التالية.

كان كاتب النعمان الثالث عدي بن زيد أديباً وشاعراً يتقن العربية والفارسية والسريانية. وكان أيضاً كاتباً للساسانيين فيما يخص الشؤون العربية. وربما كان هذا «الاختلاط» اللغوي هو السبب في عدم اعتباره عموماً من قبل مصنفي التراث العربي واحداً من الشعراء الكبار. فهذا التراث امتلك، بعد ثلاثة قرون من ذلك التاريخ، معاييره الخاصة في تقييم الشعر والشعراء. وأولها ولعه «بالبداوة» والنقاء اللغوي. وهذا المعيار لا ينطبق على عدي لأنه كان «قروياً»، أي حضرياً مقيماً، لا من البدو الرحّل، وكانت مرجعياته اللغوية مختلطة[٢٢].

---

(٢١) ابن قتيبة، **المعارف**، ص ٤٩٢. وانظر أيضاً الصفحات ٣٧٣، ٣٧٧، ٣٩٣.

(٢٢) حول عدي بن زيد، أنظر كتاب **الأغاني** لأبي الفرج الأصفهاني، الجزء الثاني، ص ٨٩-١٤٨. وانظر أيضاً كتاب عارف عبد الغني، **تاريخ الحيرة**، ص ٥٩٣-٦٠٤. وانظر **الموسوعة الإسلامية**، مادة «عدي بن زيد»، الجزء الأول، ص ٢٠١b-٢٠٢a.



وعلاوة على أن أسطورة النقاء اللغوي العربي الضارب في القدم تكذّبها في الغالب الوقائع، فإنه لا يُستبعد، بالنظر إلى الالتباسات التي أحاطت بتناقل النصوص الكبرى للشعر العربي في مرحلة ما قبل الإسلام، أن تكون بعض هذه النصوص، عبر تنويعاتها المختلفة، قد صُنعت صناعة وخُلعت عليها سمات البداوة لكي تبدو حقيقية، مع أنها في الواقع قصائد «حضرية» متأخرة.

ولكن كان هناك شعراء آخرون غير عدي يحومون حول الملوك اللخميين، وكانوا من البدو. وقد أقام بعضهم بصفة مؤقتة في الحيرة، فيما كان بعضهم الآخر يقيم فيها بشكل شبه دائم مع العودة من وقت إلى آخر إلى أحضان القبيلة في البادية. كما وجد من الشعراء البدو من لم يتصل بأحد هؤلاء الملوك إلا على نحو عابر ليمدحه أو يهجوه. ومعظم الشعراء الكبار الذين تذكرهم كتب التاريخ من القرن السادس الميلادي كانوا جزءاً من هذه الكوكبة التي تدور في فلك الحيرة[٢٣]. وقد اعتبر اثنان منهم من شعراء المعلقات وهما: عمرو بن كلثوم والحارث بن حلّزة. والمعلقات قصائد مطولة مشهورة ثمّنها عالي التثمين التراث الأدبي العربي اللاحق. ولذلك فقد انتُخبت من بين قصائد أخرى عديدة وحُصرت بسبع لتكون جديرة بأن تحمل اسم «المعلقات» بصفتها أفضل ما أنتجه الشعر العربي العتيق[٢٤]. وقد ذُكر أن الملك كان إذا ما أعجبته قصيدة من تلك القصائد علقها في مكتبته. ولذلك سميت بالمعلقات[٢٥].

٤ ـ الحيرة وكنائسها

هناك ميزة أخرى لتاريخ اللخميين، تتمثل بالدور الذي لعبته الحيرة وجوارها

---

(٢٣) ريجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربي منذ البداية وحتى نهاية القرن الخامس عشر بعد الميلاد *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVᵉ siècle de J.C.*، الجزء الثاني، ١٩٦٤، ص ٣٤٥-٣٤٧.

(٢٤) من حسن الحظ أن هذه القصائد السبع قد باتت في متناول القارئ الفرنسي بعد الترجمة الممتازة لها التي قام بها بيير لارشيه، والتي صدرت عن دار فاتا مورغانا، ٢٠٠٠، ص ١٦ وما تلاها.

(٢٥) لقد قدم بيير لارشيه تفسيراً لكلمة المعلقات في الصفحتين (١٥-١٦) من مقدمة ترجمته لها، مستنداً في ذلك إلى ما قاله نحوي مصري يدعى ابن النحاس (م. ٩٥٠م). وهناك تفسيرات أخرى قدمت عن هذه التسمية. ولنلاحظ أنه من بين هذه المعلقات، ثمة اثنتان لهما علاقة باللخميين في الحيرة وهما: معلقة عمرو بن كلثوم، ومعلقة الحارث بن حلّزة (ص ١٠١-١١٤).



كموطن استقطب تيارات مختلفة من تيارات الانتماء الديني وأتاح لها فرصة الإشعاع. فمعظم ملوك الحيرة يبدون لنا وكأنهم متجذّرون في التقاليد والممارسات الاجتماعية والدينية القديمة لعرب تلك المنطقة في الحقبة السابقة للإسلام. ولكننا نجدهم أيضاً يستقبلون في مدينتهم المانويين والمسيحيين الذين ينتمون إلى كنائس متعددة كانت وستظل تمارس، كما نعلم من مصادر أخرى، العمل التبشيري في منطقة الشرق الأوسط وما وراءها لأمد طويل من الزمن[٢٦]. وكما الغساسنة في الناحية البيزنطية، فإن اللخميين كانت لهم أيضاً سياستهم الدينية المستقلة عن السياسة الدينية لملوك الفرس.

المانوية

جاء ذكر أول ملوك اللخميين عمرو بن عدي في مخطوطة قبطية مانوية كتبت في القرن الثالث الميلادي، ونصت على اللقب الملكي نفسه الماثل في مسلة نارسيس كما تقدم البيان آنفاً.

وتتحدث هذه المخطوطة عن حسن الاستقبال الذي نظمه «أمارو ملك بني لاهيم» ـ بحسب تعبيرها ـ للمبشرين المانويين حوالى عام ٢٧٠ من تقويمنا الميلادي[٢٧]. وفيما بعد بزمن طويل ستقول المصادر العربية إنه من الحيرة انتشرت العقيدة المانوية حتى وصلت إلى الحجاز[٢٨]. وتذكر بعض هذه المصادر أسماء أشخاص قرشيين انتسبوا إلى المانوية بعد أن تاجروا في الحيرة[٢٩]. ويَمْثُل أبو سفيان، والد معاوية، في إحدى القوائم التي تتحدث عن «مانويّي قريش»[٣٠]. وتذكر من بينهم أيضاً النضر بن الحارث الذي يُقال بأنه كان واحداً من أشد

---

(٢٦) وهناك بعض الأصداء الضعيفة عن وجود اليهود في الحيرة وأطرافها. أنظر بهذا الصدد كتاب عارف عبد الغني: **تاريخ الحيرة في الجاهلية والإسلام**، ص ٢٣٥، ٤٩٣، وفي أماكن متفرقة.

(٢٧) ميشيل تارديو: وصول المانويين إلى الحيرة. في: **سوريا**، مصدر آنف الذكر، ص ١٧.

(٢٨) ابن قتيبة، **المعارف**، ص ٢٦١.

(٢٩) ابن الكلبي، **مثالب العرب**، وقد استشهد به الباحث الفرنسي غي مونو في كتابه: **الإسلام والأديان**، ص ٣٣.

(٣٠) ابن حبيب: **كتاب المحبَّر**، ص ١٦١. وهذا ما قد يفسر سبب تردده الأولي في الانخراط في أمة محمد، وهو تفسير أقرب إلى الصحة مما قِيل عن انغماسه في الشرك.



المعارضين لمحمد، وكان مهيب الجانب بذكائه وثقافته الواسعة المستمدة من الكتب الفارسية. وعندما أُسر في معركة بدر «قُتل صبراً»، أي على الفور، على يد علي بن أبي طالب وذلك بأمر من النبي وبحضوره[٣١]. وتتساءل بعض المصادر أيضاً عما إذا لم يكن أبو عامر، الملقب بـ «الراهب» والمنتسب إلى التيار المانوي في الحجاز، هو الذي قاد المعارضة ضد محمد في يثرب.

وهذه كلها دلائل تشير إلى أن المسلمين الأوائل لم يكونوا يواجهون اليهود والمسيحيين وحدهم في مجال التصورات الدينية، بل كذلك المانويين. ونجد آثار ذلك واضحةً جليةً في علم النبوّة الإسلامي من خلال استخدام مقولة «خاتم الأنبياء» التي هي من مقولات العقيدة المانوية[٣٢]. ففي نهاية سلسلة الأنبياء الطويلة التي تبتدئ بآدم حلّ محمد محل ماني بوصفه هو «خاتم النبيين»[٣٣]. وقد ظل مؤلفو كتب الفرق أو الملل والنحل الإسلامية يتحدثون في القرون التالية، ولأمد طويل من الزمن، عن مذهب ماني، قبل أن ينتهي بهم الأمر إلى وسمه بالزندقة، علماً بأن هذه الكلمة كانت تدل في البداية على البدعة أو الفكر المتحرر بالمعنى الواسع للكلمة[٣٤].

المسيحية

أما فيما يخص المسيحية فقد كانت منتشرة في أوساط العديد من القبائل العربية الدائرة في فلك اللخميين. ولم يكن الفضل في انتشارها يعود إلى الملك اللخمي، بل إلى النشاط التبشيري المسيحي الذاتي وإلى سمعة النُسَّاك الطيبة وحظوة بعض الأشخاص القديسين من أمثال سمعان العمودي، وأخيراً إلى الجاذبية التي كانت تمارسها على العرب بعض أماكن الحج كمقام القديس سرجو «العربي» في مدينة

---

(٣١) **المحبَّر**، ص ١٦١. وانظر ابن هشام، **السيرة النبوية**، الجزء الأول، ص ٧١٠. و**المغازي** للواقدي، الجزء الأول، ص ١٤٩. و**الطبقات** لابن سعد، الجزء الثاني، ص ١٨. و**أنساب الأشراف** للبلاذري، الجزء الأول، ص ١٤٣، ١٤٨.

(٣٢) ميشيل تارديو: وصول المانويين إلى الحيرة، في: **سوريا**، مصدر آنف الذكر، ص ٤٤.

(٣٣) أنظر القرآن، الأحزاب/ ٤٠: «ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول اللّه وخاتم النبيين وكان اللّه بكل شيء عليماً». وهذا التأكيد يأتي في سياق يمكن أن يبدو للمفكر المنطقي مستغرباً.

(٣٤) غي مونو: **الإسلام والأديان**، ١٩٨٦، ص ٢١٠ وفي مواضع متفرقة.



سرجيوبوليس. ولم يكن الملوك اللخميون مسيحيين، خلا بعض الاستثناءات. وأرجح الظن أن عمرو بن المنذر كان قريباً جداً من المسيحية لأن أمه هند الكبرى كانت مسيحية. وأما آخر ملوك اللخميين، أي النعمان الثالث، فكان مسيحياً. فطبقاً للمصادر السريانية المدعَّمة لاحقاً من قبل المصادر العربية، فإنه اعتنق المسيحية النسطورية حوالى عام ٥٩٤م. وكذلك فعل العديد من أبناء أسرته[٣٥]. وقد بنى بالقرب من المدينة ديراً كان يزوره كل يوم أحد مع كل عائلته لحضور القداس[٣٦].

أما شاعره وكاتبه عدي بن زيد فكان من عائلة مسيحية قديمة جداً. وهناك من يرجع بعيداً إلى الوراء وصولاً إلى إحدى عشائر اتحاد اللخميين، وتدعى «عباد»[٣٧]. وقد رويت نوادر متناقضة لتفسير هذه التسمية. ونستخلص منها إجمالاً أن بني «عباد» كانوا هم مسيحيّي الحيرة. وكانوا يشكلون فيها عنصراً رئيسياً من الطبقة المثقفة. ويبدو أن تأثيرهم في الأفكار الدينية العربية للقرنين السادس والسابع كان مهماً[٣٨].

كانت المسيحية بمذهبها النسطوري قد توطنت في مدينة الحيرة منذ مطلع القرن الخامس الميلادي. وعلى نحو مماثل، وفي الفترة نفسها، حدث الشيء نفسه في بلاد فارس في عهد يزدجرد الأول.

فقد نال المسيحيون النساطرة واليهود شرعية الوجود من قبل الدولة الساسانية وعززوا موقفهم بفضل سياستها الدينية[٣٩]. وقد ثبت وجود أسقفية نسطورية في

---

(٣٥) فرانسوا نو: **العرب المسيحيون**، ص ٤٦-٤٧ والمراجع. وانظر أيضاً **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثامن، ص ١٢١b-١٢٢a، مادة «النعمان [الثالث] بن المنذر».

(٣٦) أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الديارات**، وقد استشهد به أبو عبيد البكري في كتابه: **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، الجزء الأول، ص ٥٩٥-٥٩٧، دير اللج. وانظر أيضاً ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج٢، ص ٥٣٠-٥٣١.

(٣٧) ابن قتيبة، **المعارف**، ص ٦٤٩. وابن حزم: **جمهرة أنساب العرب**، ص ٤٢٢. **والأغاني**، الجزء الثاني، ص ٨٩ وما تلاها.

(٣٨) ابن دريد، **كتاب الاشتقاق**، ص (١١). **والأغاني**، الجزء التاسع، ص ١٣٢-١٣٣. والبكري: **معجم ما استعجم**، الجزء الأول، ص ٢٤-٢٥. واليعقوبي: **كتاب البلدان**، الترجمة الفرنسية للمستشرق ج. فييت، منشورات المعهد الفرنسي لعلم الآثار الشرقية، ١٩٣٧، ص ٢٤٣.

(٣٩) أنظر مادة «الساسانيين» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء التاسع، ص ٧٨a-٧٨b.



الحيرة بدءاً من عام (٤١٠م): فقد كان اسم أسقف الحيرة يرد بصورة منتظمة في قوائم مختلف المجامع النسطورية المنعقدة منذ عام (٤١٠م) وحتى فترة متأخرة [في القرن العاشر ـ أو الحادي عشر الميلادي][٤٠]. وليس هناك من شك في أن الكنيسة النسطورية ابتدأت بنشر المسيحية منذ ذلك الوقت في شبه الجزيرة العربية، وتحديداً في ساحلها الشرقي الذي كان واقعاً آنذاك تحت سيطرة اللخميين، وكذلك في جزر الخليج الفارسي، وصولاً إلى جزيرة سوقطرة في المحيط الهندي[٤١].

وبدءاً من القرن السادس الميلادي تتوفر لنا أيضاً معلومات عن توطّن المسيحية القائلة بوجود طبيعة واحدة للمسيح وتطورها في الحيرة والأراضي التابعة لها. فقد لجأ إليها أتباع هذا المذهب إثر طردهم من الأراضي البيزنطية، وسرعان ما أنشأوا فيها الأديرة والكنائس كما تشهد على ذلك المصادر الكنسية. ونحن نمتلك شذرة من رسالة وجهها عام (٥٢٠م) بطريرك هذا المذهب ساويروس الأنطاكي إلى الكهنة ورؤساء الأديرة في الحيرة والأنبار. كذلك فإن «**كتاب الحميريين**»، الذي يعود تاريخ تأليفه إلى النصف الثاني من القرن السادس الميلادي، ينهض شاهداً جيداً على حياة الكنيسة القائلة بوجود طبيعة واحدة للمسيح وعلى نشاطها التبشيري[٤٢].

---

(٤٠) فرانسوا نو: **العرب المسيحيون**، ص ٣٦-٤٥. وأما فيما يخص الكنيسة النسطورية بمجملها فانظر ما كتبه جيرار تروبو في الكتاب الجماعي: **تاريخ المسيحية منذ بداياتها وحتى يومنا هذا**، الجزء الرابع، ص ٤٣٨-٤٤٤.

(٤١) كريستيان روبان: **الجزيرة العربية في العصور القديمة من عهد كربئيل إلى عهد محمد**، مجلة العالم الإسلامي والمتوسطي، العدد ٦١ (٣/١٩٩١). ص ١٤٩. وفي هذا المرجع يجد القارئ صورة عن باب مدخل أحد المعابد المسيحية كان قد اكتشف في ضواحي «الجبيل» في القسم الشرقي من المملكة العربية السعودية، وعلى الباب نقش لصليب محفور في الجدارين من كلتا الناحيتين.

(٤٢) فرانسوا نو: **العرب المسيحيون**، ص ٤٥. وانظر دراسة عرفان شهيد عن «كتاب الحميريين» (١٩٦٣) الذي استعيد في كتابه عن **بيزنطة والشرق السامي قبل صعود الإسلام**، الفصل الثامن، ص ٣٥٣ وما تلاها، ثم في مواضع متفرقة. وانظر أيضاً البحث التالي بقلم جويل بوكام وفرانسواز بريكيل شاتونيه وكريستيان جوليان روبان: «اضطهاد مسيحيّي نجران والتأريخ الحميري المتسلسل» مايو/أيار، ١٩٩٩. وهو بحث نشر لاحقاً في مجلة ARAM، العدد (٩)، ضمن سلسلة: أعمال مؤتمر «آرام» عن التبادل الثقافي في شبه الجزيرة العربية، أكسفورد، ١٤-١٦ تموز/يوليو، ١٩٩٧.



ويبدو، طبقاً للمصادر النسطورية، أن الدفعة الأولية التي أُعطيت في مطلع القرن الخامس الميلادي للمسيحية في نجران، أي تلك الواحة الكبيرة الواقعة شمال اليمن، قد أتت من الحيرة على يد تاجر من الواحة كان قد تلقى عمادته المسيحية في عاصمة اللخميين. وفي نهاية المطاف، إن الكنيسة القائلة بوجود طبيعة واحدة للمسيح هي التي هيمنت في نجران. ولكن غذَّتها أيضاً تيارات تبشيرية أخرى آتية من سوريا. وفي بداية القرن السادس الميلادي تعرض مسيحيو نجران للاضطهاد من قبل ملك اليمن اليهودي الحميري يوسف أسعر يثعر، المدعو ذو نواس في المصادر العربية. وهذه الأحداث مع نتائجها السياسية والعسكرية معروفة لدينا إلى حد كبير بفضل الوثائق النقوشية اليمنية والمصادر السريانية واليونانية في آن واحد(٤٣).

٥ ـ الحيرة وأديرتها

إن المواقع المسيحية للحيرة وروابضها، وكذلك علاقاتها مع الملوك اللخميين وعائلاتهم، كانت معروفة من قبل المؤلفين المسلمين من علماء جغرافيا ومؤرخين للأدب. وقد أثارت هذه المواقع الكثير من الأساطير لدى القصَّاص بعد الفتوح الإسلامية. ويصدق ذلك بوجه خاص على الأديرة. فهي تشكل جزءاً لا يتجزأ من المشهد الجغرافي والأدبي للمؤلفات العربية الأكثر تنوعاً. ففي قائمة أسماء المواقع التي تبتدئ بكلمة «دير» عدَّد الجغرافي البكري الذي عاش في القرن الحادي عشر ما لا يقل عن خمسة في الحيرة. وأما ياقوت في القرن الثاني عشر الميلادي فيذكر أسماء عشرين ديراً في الحيرة ونواحيها، ومنها «دير هند الصغرى» و«دير هند

(٤٣) أنظر المرجع المذكور سابقاً لعرفان شهيد (٩٨٨)، VIII (١٩٦٣) وIX (١٩٧٩). وانظر أيضاً المرجع المذكور سابقاً لكريستيان روبان عن **الجزيرة العربية من كربئيل إلى محمد**. . (١٩٩١)، ص ١٥٠-١٥٢. وانظر أيضاً المرجع المذكور آنفاً للبحاثة الثلاثة عن **اضطهاد مسيحيي نجران** (١٩٩٩) مع مراجعه. وانظر أيضاً **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السابع، ص ٨٧٣a ـ ٨٧٤a، مادة «نجران». وانظر دراسة كريستيان روبان: أديان الجزيرة العربية قبل الإسلام، وهي منشورة في مجلة عالم الكتاب المقدس، رقم العدد ١٢٩ (أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠)، ص ٢٩-٣٣. وانظر أيضاً في المجلة نفسها والعدد نفسه دراسة فرانسواز بريكيل شاتونيه التي تحمل العنوان التالي: هل توجد نزعة تبشيرية يهودية؟ حالة نجران.



الكبرى». وهو يتحدث عن الشواهد والنقوش التذكارية على القبور فيهما أو يستشهد بها حرفياً[٤٤].

فيما يخص دير هند الصغرى نحن نعلم عن طريق المصادر المسيحية أنه كان قد بُني من قبل أختي النعمان الثالث: هند ومريم. ونعلم أيضاً أن هند كانت قد وضعت في مذبح كنيسة الدير جثمان البطريرك النسطوري لتلك الفترة، وكان قد توفي عام ٥٩٥م[٤٥]. وأما الأساطير التي تناقلتها الروايات العربية اللاحقة حول هذا الدير، وبالأخص حول هند، فقد تنوعت وتعددت. فهذه لم تعد أخت الملك النعمان بحسب هذه الأخبار، بل ابنته[٤٦].

وإحدى هذه الروايات المحبوكة بالخيال الأدبي تصوّر لنا قائداً قرشياً مهيباً تزعم أنه خالد بن الوليد، «سيف اللّه المسلول» كما يلقب. فعندما دخل خالد إلى دير هند الصغرى أثناء فتح الحيرة دعا راهبته المتوحدة إلى اعتناق الإسلام والزواج من مسلم نبيل المحتد. ولكنها رفضت. وعلى الرغم من ذلك فقد تعهد لها بناءً على طلبها ووصايا النبي بأن يضمن حياة المسيحيين في المدينة ولا يصيبهم بأذى[٤٧].

وهناك حكاية أخرى تقدم نفسها وكأنها ضرب من السخرية بالأحرى تجاه شخص المغيرة بن شعبة، الحاكم المسلم للكوفة في ظل معاوية (٦٦١-٦٨٠): إذ يستفاد منها أن المغيرة طمع بالزواج من هند الصغرى بغية الذهاب إلى الأسواق

---

(٤٤) كان عارف عبد الغني قد نظّم لائحة تصنيفية بأسماء الأديرة المسيحية وذلك اعتماداً على مراجع مختلفة. وقد ذكر منها ثمانية وثلاثين ديراً. انظر كتابه: **تاريخ الحيرة في الجاهلية والإسلام**، ص ٤٥-٧٤.

(٤٥) أنظر المراجع عن الموضوع في بحث فرانسوا نو: **العرب المسيحيون**، ص ٤٦.

(٤٦) ينقل أبو الفرج الأصفهاني في **الأغاني** عن المؤرخ ابن حبيب أنه روى أن هند كانت أخت النعمان وذلك طبقاً لأقوال «علماء أهل الحيرة» وعلى عكس ما يقوله «الرواة».

(٤٧) البكري: **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، الجزء الأول، ص ٦٠٤، مادة: «دير هند». وانظر ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الثاني، ص ٥٤١b-٥٤٢a، مادة: «دير هند الصغرى». أما وجود خالد بن الوليد في التاريخ الذي تحدده عادة الروايات العربية لفتح الحيرة (عام ٦٣٣) فلا يزال إشكالياً. أنظر بهذا الصدد مادة «خالد بن الوليد» في **الموسوعة الإسلامية**، بقلم ب.كرون (١٩٧٧)، الجزء الرابع، ص ٩٦١.



العامة لكي يصرخ بأعلى صوته: «ملكت مملكة النعمان بن المنذر ونكحت ابنته»(٤٨).

وكل واحدة من هاتين الروايتين تتخلّلها الأشعار والحكم المأثورة.

وهناك رواية أخيرة منقولة عن ابن الكلبي(٤٩) بكل ما له من درجة عالية من المصداقية، ويمكن تصنيفها في النوع الأدبي المدعو بالأوائل: أي أولئك الذين كانوا أول من فعل هذا الشيء أو ذاك. وبهذا المعنى فإن هند كانت من الأوائل لأنها «كانت أول امرأة تحب امرأة أخرى بين العرب». والمرأة التي أحبتها كانت تلك البدوية التي عاشت في اليمامة الواقعة وسط الجزيرة العربية والتي أحاطت بحياتها الأساطير ونسبت إليها نظرة ثاقبة تشق الحجب، ولكن التي يغوص وجودها في ليل الأزمنة: نعني زرقاء اليمامة. فبعد أن قضت نحبها وقد فُقئت عيناها من قبل أعداء قبيلتها، ارتدت هند ثوب التنسك وترهّبت وبنت دير الحيرة المشهور حيث عاشت حتى موتها(٥٠).

إذن فقد كانت الحيرة بأديرتها وصوامعها محطّ إعجاب الأجيال التالية التي طالما حلمت بها. كما جعلت الباحثين عن الكنوز والذهب يحلمون أيضاً بها. وتلك هي أيضاً حال دير عبد المسيح العائد إلى بني بُقَيْلة، وهم فرع من الغساسنة مقيم في الحيرة(٥١).

يقول ياقوت الحموي: «وهذا الدير بظاهر الحيرة لموضع يُقال له الجرعة.

---

(٤٨) **الأغاني**، الجزء الثاني، ص ١٢٤-١٢٥. وانظر البكري **معجم ما استعجم**، الجزء الأول، ص ٦٠٥-٦٠٦، مادة «دير هند». وانظر الشابشتي، **ديارات**، ، ص ٢٤٦. وأما حول شخصية ومسار المغيرة بن شعبة المولود في الطائف والذي كان سابقاً من أصحاب محمد، فانظر: **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السابع، ص ٣٤٩a-٣٤٩b، بقلم هنري لامنس.

(٤٩) بما أننا نعلم أن ابن الكلبي كان يعرف جيداً الأرشيفات الكنسية للحيرة فإن الشكوك تثور حول صحة هذه النسبة.

(٥٠) الأصفهاني، **الأغاني**، الجزء الثاني، ص ١٢٥. وانظر أيضاً ريجيس بلاشير: **تاريخ الأدب العربي**، الجزء الثالث، ص ٧٥٨، ٧٦٨، ٧٨٤. وانظر مادة «إسحاق» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء التاسع، ص ٥٨٨. وبعد بضع صفحات (الجزء الثاني، ص ١٢٨) سيقول أبو الفرج الأصفهاني بأن هند ترهبت بعد إعدام النعمان الثالث بأمر من امبراطور الفرس خسرو الثاني.

(٥١) ابن دريد، **الاشتقاق**، ص ٤٨٥.



وعبد المسيح هو الذي لقي خالد بن الوليد لما غزا الحيرة». ثم يروي بعدئذ قصة المفاوضات التي أجراها الفاتحون مع عبد المسيح بشأن استسلام القلاع الثلاث التابعة لبني بقيلة، فيقول: «وبقي عبد المسيح في ذلك الدير بعدما صالح المسلمين على مائة ألف درهم حتى مات. وخرب الدير بعد مدة فظهر فيه أزج معقود من حجارة فظنوه كنزاً، ففتحوه فإذا فيه سرير رخام عليه رجل ميت وعند رأسه لوح فيه مكتوب: أنا عبد المسيح بن عمرو بن بقيلة...». ويتلو ذلك ثلاثة أبيات من الشعر العربي الحكمي، آخرها هو التالي:

وكنت أنال في الشرف الثريا

ولكن لا سبيل إلى الخلود(٥٢)

ومما له دلالته من منظورنا أن يكون آل بقيلة الذين ينتمي إليهم عبد المسيح هم أحد فروع الغساسنة التي استوطنت الحيرة. لا ريب في أن الغساسنة كانوا المنافسين الكبار لملوك الحيرة فيما يخص سياسة الحرب، ولكن تنقلات السكان وتداول الكتابات ما كانت تعرف حدوداً داخل النطاق العربي السوري ـ العراقي. والكتابة العربية الخاصة بالحيرة تجد تعبيرها هنا في اللوح الصغير الموضوع عند رأس عبد المسيح. إذن فأن يكون قد قام الدليل على وجود عيِّنات من الكتابة العربية منذ القرن السادس الميلادي في عدة مواضع من المجال السوري التابع للغساسنة، فليس في ذلك ما يتناقض مع ما قِيل عن أصولها الرافدية ودور الحيرة في انتشارها.

٦ ـ الحيرة البيضاء

لم يهتم بالحيرة قصاص الحكايات وحدهم، بل كذلك الجغرافيون العرب. فاسم الحيرة عندهم لا يدل على المدينة القديمة للملوك اللخميين فقط، بل كذلك على نواحيها القريبة أو البعيدة الممتدة حتى ضواحي الكوفة أو النجف. ولكن في نهاية القرن التاسع الميلادي كانت مدينة الحيرة لا تزال متمايزة جغرافياً عن الكوفة.

---

(٥٢) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الثاني، ص ٥٢١a_٥٢١b، مادة «دير عبد المسيح». وأما حول آل بُقَيْلَة واستسلام القلاع فانظر أيضاً البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٣٩-٣٤١، والطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ٢٠٤١ وما تلاها.



ونجد البرهان على ذلك في كتابين جغرافيين: الأول للجاحظ (م. ٨٦٩م)، والثاني لليعقوبي (م. بعد ٨٩١م). ويبدو أن الشيء الذي أدهشهما كليهما في الحيرة هو استمرارية وجود المسيحية فيها. فالجاحظ يروي في كتابه عن **الأمصار** أنه زار الحيرة البيضاء وطاف بمنازلها فلم يجد فيها سوى منزل واحد يستحق الذكر هو منزل «عون النصراني»[٥٣].

ولنستمع إلى اليعقوبي يقول: «والحيرة من الكوفة على ثلاثة أميال. والحيرة تشرف على النجف... وهي منازل آل بُقَيْلة وغيرهم. وبها كانت منازل ملوك بني نصر من لخم وهم آل النعمان بن المنذر. وعلية أهل الحيرة نصارى، فمنهم من قبائل العرب على دين النصرانية من بني تميم آل عدي بن زيد العبادي الشاعر، ومن سُلَيْم، ومن طيء وغيرهم»[٥٤].

ولكن بمرور الأزمان ومع توسع الكوفة انتهى الأمر بالحيرة إلى الذوبان في الكوفة. والطريقة التي يعبّر بها ياقوت في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي عن الموضوع تنمّ عن أنه حصل توسع جغرافي للأراضي التي أُفرزت لقبائل الكوفة وصولاً إلى مشارف مدينة الحيرة[٥٥]. ومذّاك فصاعداً لن يعود لهذه الأخيرة من وجود إلا كذكرى في إحدى زوايا جارتها الكبرى: أي كوفة الفتح. وحتى هذه الأخيرة لم يعد لها من وجود اليوم إلا على هيئة أطلال وآثار.

---

(٥٣) **الجاحظ**: **كتاب الأمصار وعجائب البلدان**، ص ٢٠٢. وانظر الكتاب الذي ترجمه هـ. تواتي تحت عنوان: **الإسلام والرحلات في القرون الوسطى. تاريخ نوع أدبي وأنتربولوجيته** *Islam et Voyages au Moyen Âge, Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*، باريس، سوي، ٢٠٠٠، ص ١٤١. ويقول الجاحظ أيضاً بأن الشتاء بارد جداً في الحيرة، والصيف حار جداً. ومن أجل الاطلاع أكثر على شخصية عبد المسيح بن بقيلة الغساني انظر: الجاحظ، **البيان والتبيين**، الجزء الثاني، ص ١٤٧-١٤٨. وقد أورد له بعض الشواهد من شعره.

(٥٤) أنظر **معجم البلدان** لليعقوبي في الترجمة الفرنسية ص ١٤٠-١٤١.

(٥٥) نضرب على ذلك مثلاً ما يقوله ياقوت في **معجم البلدان**، الجزء الثاني، ص ٥٤١b: «دير هند الصغرى بالحيرة يقارب خطة بني عبد الله بن دارم بالكوفة مما يلي الخندق في موضع نزه». وحول بني عبد الله بن دارم، أنظر ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ٢٣١-٢٣٣.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث

من الشمال نحو الجنوب

١ ـ أرشيفات الحيرة الضائعة

عندما استعرض الطبري تاريخ اللخميين في الحيرة قال إنه يعتمد في كتابة ذلك على المعلومات المعروفة جيداً من قبل أهالي الحيرة والموجودة «في كنائسهم وأسفارهم». ثم يضيف أن ابن الكلبي نفسه كان يقول بأنه استمد من أديرة الحيرة معلوماته عنهم. يقول بالحرف الواحد: «وقد حُدّثت عن هشام بن محمد الكلبي أنه قال: إني كنت أستخرج أخبار العرب وأنساب آل نصر بن ربيعة، ومبالغ أعمار من عمل منهم لآل كسرى وتاريخ سنيّهم، من بِيَع الحيرة، وفيها ملكهم وأمورهم كلها»[١].

وبالفعل، إنما بوساطة ابن الكلبي في غالب الأحيان صار الطبري الناقل المعتمد للأخبار عن تاريخ الحيرة. فابن الكلبي هو الذي ألَّف «**كتاب عدي بن زيد العبادي**» المكرس لشاعر النعمان الثالث وكاتبه. وبالإضافة إلى ذلك فإن ابن الكلبي هو مؤلف «**كتاب الحيرة وتسمية البِيَع والديارات ونَسَب العباد**». كما أنه ألّف كتاباً آخر يتخذ بكل بساطة العنوان التالي: «**كتاب الحيرة**»، هذا بالإضافة إلى كتاب **المنذر ملك العرب**[٢]. كل هذه الكتب ضاعت ولم يصلنا منها إلا شذرات متفرقة نقلها إلينا

---

(١) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء الأول، ص ٧٦٩-٧٧٠، وعرفان شهيد: **بيزنطة والعرب**، ص ٣٥٣-٣٥٥. علماً بأن أسرة نصر بن ربيعة هي أسرة الملوك اللخميين، بينما سلالة كسرى (= خسرو) هي سلالة الساسانيين..

(٢) عناوين كتب ذكرها ابن النديم في «**الفهرست**»، ص ١٥٥-١٥٦.



الطبري ومصنفو المنتخبات الأدبية والمعاجم الجغرافية بطريقتهم الخاصة. ولم يكن ابن الكلبي الشخص الوحيد الذي أشار إلى أرشيفات الحيرة. فقد ذكرت سابقاً أن ابن حبيب الأديب والمؤرخ (م. ٨٦٠) كان يصحح معلومات الرواة طبقاً للمعلومات المستمدة من «علماء الحيرة»(٣).

ولكن لا ابن الكلبي، ولا ابن حبيب، ولا الطبري يحددون بدقة ما اللغة وما الأبجدية التي دُبِّجت بها تلك الكتابات. ولكننا نعلم أنه كانت توجد في الحيرة بيئة عربية مثقفة ومتأدبة باللغة العربية. فأسلاف عدي بن زيد الكاتب المسيحي لآخر الملوك اللخميين كانوا يمارسون الكتابة العربية منذ جيلين أو ثلاثة أجيال على الأقل، الشيء الذي يعيدنا إلى بدايات القرن السادس الميلادي(٤). ففي تلك الفترة كان ثبت وجود الكتابة السورية ـ العربية. وأما فيما يخص عدياً نفسه فقد كان يمارس الكتابة بكلتا اللغتين العربية والفارسية. ولكن لم يذكر أحد في أي مكان أنه كان يكتب بالسريانية. ومعلوم أنه قام بوظيفة الكاتب والمترجم المختص بالشؤون العربية لدى الامبراطور الساساني خسرو الثاني أبرويز. ومن المؤسف أن الكتاب الذي كرّسه له ابن الكلبي لم يصل إلينا. فلو وصل فلربما كنا وجدنا فيه أصداء أكثر دلالة عن تلك الأرشيفات التي ضاعت إلى الأبد. ولربما كان تاريخ اللغة والكتابة العربية قبل الفتح الإسلامي بدا لنا أقل غموضاً.

٢ ـ النقوش المكتوبة على الأديرة المسيحية

لطالما عُني الأدب العربي بوصف الأديرة المسيحية. وفيما يخص القرنين التاسع والعاشر للميلاد وحدهما فإننا نحصي ما لا يقلّ عن عشرين كتاباً جغرافياً وأدبياً يحمل عنوان: «**كتاب الديارات**». ولكن لم يصلنا منها إلا واحد في صيغته الكاملة، وهو كتاب المؤلف المصري الشابشتي (ت. ٩٨٨) الذي كان أمين مكتبة الخليفة الفاطمي في القاهرة: العزيز (٩٧٥-٩٩٦م)(٥).

---

(٣) أورده أبو الفرج الأصفهاني في **الأغاني**، الجزء الثاني، ص ١٢٥-١٢٦.

(٤) **الأغاني** الجزء الثاني، ص ٩٢-٩٤.

(٥) طبعة ك. عواد، بيروت، ١٩٨٦. أنظر بهذا الصدد كتاب المستشرق كراشكوفسكي عن **تاريخ الأدب الجغرافي العربي** الذي نقله إلى العربية صلاح الدين عثمان هاشم في جزءين، القاهرة، ←



ولكن في الفترة نفسها كان أبو الفرج الأصفهاني يعيش في بغداد (م. ٩٦٧). وقد ألف هو الآخر أيضاً كتاباً بعنوان: **كتاب الديارات**. وقد نُسِخت منه مقتطفات عديدة في القرن الحادي عشر من قبل العالم الجغرافي العربي: البكري[٦]. وهذه الشواهد تنمّ عن جودة المعلومات التي قدَّمها أبو الفرج الأصفهاني لأنه يتحدث أكثر من مرة عما رآه بأمّ عينه، كما تدل في الوقت ذاته على النوعية الجيدة لنقول البكري عنها. وهي تؤكد لنا صحة ما كنا نعرفه سابقاً: فكل هذه الأديرة، التي يوجد منها حوالى العشرين في الحيرة وضواحيها، لم تكن فقط أماكن عبادة بالنسبة للرهبان والراهبات، بل أيضاً أماكن للكتابة. وعلاوة على ذلك، لا يندر أن نجد في تلك المقتطفات إشارة إلى وجود نقوش بالعربية، بل حتى استشهادات منها. ولكن هذه النقوش متأخرة عموماً من حيث الزمن. فهي تعود في الغالب إلى ذلك الزمن الذي كانت فيه الأديرة تُستخدم من قبل خلفاء المسلمين وحاشيتهم كأماكن للاستراحة والتسلية حيث يمكن شرب الخمرة والاستمتاع بالمبارزات الأدبية أو الشعرية. ولكن بعض هذه النقوش قديم ويعود إلى زمن الملوك اللخميين. ومن بينها نقشان مهمان جداً لأنهما يرتبطان ببناء أماكن عبادة.

دير حنظلة بن عبد المسيح

«قال أبو الفرج: ومن ديارات بني علقمة بالحيرة دير حنظلة بن عبد المسيح بن علقمة بن مالك بن رُبّى بن نمارة بن لخم. وجد في صدر الدير مكتوب بالرصاص في ساج محفور: «بنى هذا الهيكل المقدس، محبةً لولاية الحق والأمانة، حنظلة بن عبد المسيح، يكون مع بقاء الدنيا تقديسه، وكما يذكر أولياؤه بالعصمة، يكون ذكر الخاطئ حنظلة». وفيه يقول بعض الشعراء. . .»[٧].

= الجامعة العربية، ١٩٦٢، ١٩٦٥. الجزء الأول، ص ٢٣٥-٢٣٦، والجزء الثاني، ص ٤٨٣. وانظر أندريه ميكل، **الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي حتى منتصف القرن الحادي عشر الميلادي**، منشورات باريس ـ لاهاي، موتون، ١٩٦٧، ص ٣٥ و٤٩ و١٤٩. وانظر أيضاً: **الموسوعة الإسلامية**، الجزء التاسع، ص ١٧٠b ـ ١٧١a، مادة الشابشتي.

(٦) نمتلك عن ذلك شواهد موازية أيضاً عند العالم الجغرافي ياقوت الحموي في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي.

(٧) يتلو ذلك استشهاد بثلاثة أبيات من شعر الخمريات لشاعر مجهول. أنظر الأصفهاني، كتاب



والواقع أن الوصف المادي لهذا النقش مثير للاهتمام. فالنص «مكتوب بالرصاص في ساج محفور»[^٨]. وهذا يدل إذن على أنه كان نوعاً من التلبيس أو الترصيع. وفي دير عبد المسيح الذي تقدم بنا الكلام عنه كان النقش الجنائزي هو الآخر مكتوباً على الخشب[^٩].

وأما فيما يخص النص الصادر عن أحد أعضاء الأسرة اللخمية، فإنه يذكّرنا بنصوص إهداء أماكن العبادة كما تطالعنا بها النقوش العتيقة في المجال العربي، أياً تكن لغتها والأبجدية التي كتبت بها. **فهي تحمل دائماً العبارة التالية: «هذا البناء شُيِّد** من قبل... إلخ.».

ولكن الأمر يتعلق هنا بنص عربي ذي مفردات دينية مسيحية. والتأثير الضمني للغة السريانية ظاهر في بعض كلماته، وكذلك الأمر فيما يخص بعض التعابير المتعلقة بالتديُّن المسيحي[^١٠]. والأرجح أن شاهد الأصفهاني مأخوذ عن نص أصلي في اللغة العربية. وذلك لأنه لو كان ترجمة متأخرة عن نص غير عربي لكانت له تركيبة لغوية أخرى. وبالفعل، إن اللغة الدينية التي سيعتمدها المسلمون لاحقاً ستكون لها، حتى عندما تستعير بعض عناصر المعجم المسيحي، رنّتها الخاصة التي لا نجدها هنا.

= **الديارات**، وقد استشهد به البكري في **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، الجزء الأول، ص ٥٧٧. قارن ذلك بما ذكره ياقوت في **معجم البلدان**، الجزء الثاني، ص ٥٠٧a، وهو لا يرجع إلى أبي الفرج الأصفهاني ولا يستشهد بالنقش المذكور، بل يذكر فقط الأبيات الثلاثة من شعر الخمريات للشاعر المجهول.

[^٨]: الساج خشب هندي صلب جداً وغير قابل للتعفّن. وفي السياقات الأخرى يمكن لكلمة «ساج» أن تدل على نوع من شجر الدلب.

[^٩]: أنظر القسم الثالث، الفصل الثاني، الفقرة (٥).

[^١٠]: فيما يخص مفردات النص تلفت انتباهنا الكلمات التالية ذات المدلول المسيحي الواضح: «تقديس»، و«دنيا» بالنسبة للعالم الأرضي، وأمانة بالنسبة للإيمان وكذلك كلمة «هيكل مقدس»، وكلمة هيكل يمكن أن تعني كنيسة وذلك انطلاقاً من اللغة السريانية. وهناك أيضاً كلمة «ذكر»، وكلمة «عصمة» التي تعني مغفرة الخطايا، وأخيراً كلمة «خاطئ» نفسها. أما فيما يخص الاستخدام العربي المسيحي القديم جداً «للأمانة»، والتي تعني الإيمان، فانظر المرجع التالي لسمير قُصيم: «محاولة لدراسة العربية الوسطى للأقباط».



هند الكبرى ملكة، وأم ملك، وزوجة ملك

هناك نقش آخر استشهد به في القرن الحادي عشر أيضاً البكري اعتماداً على ما قاله أبو الفرج الأصفهاني، ومن بعده ياقوت في نهاية القرن الثاني عشر أو بداية الثالث عشر عن طريق سلسلة أخرى للنقل على الأرجح. كان هذا النقش موجوداً في الحيرة في دير هند الكبرى، وهو مختلف عن النقش الموجود في دير هند الصغرى. وقد أمكن تحديد الفترة التاريخية التي ينتمي إليها بالاستنباط. فبما أن هند الكبرى كانت أم الملك اللخمي عمرو بن المنذر (٥٥٤-٥٦٩)، في زمن الامبراطور الساساني خسرو الأول أنوشروان (٥٣١-٥٧٩)، فهذا يعني أنها كانت معاصرة لنقش حران (٥٦٨). وأما الملك عمرو بن المنذر فيُذْكَر في المصادر العربية عادة منسوباً إلى أمه: «ابن هند».

إن هذا النص يقدم نفسه كنقش ملكي: فهند تبدو فيه ملكة وابنه ملوك، من سلالة ملك كندة الحارث بن عمرو الذي حكم لفترة من الزمن في الحيرة في بداية القرن السادس الميلادي[١١]. وفضلاً عن ذلك فإنها أم الملك اللخمي السائد: أي عمرو بن المنذر. والابتهالات المذكورة في النقش تخص الملك بقدر ما تخص أمه، وعلى الأخص منها الابتهال الذي يتضرّعان فيه إلى اللّه لكي يثبّتهما على «إقامة الحق». وهو ابتهال يخص بالدرجة الأولى الملوك[١٢].

إن نص أبي الفرج الأصفهاني الذي استشهد به البكري هو التالي:

«دير هند الأقدم: هو دير بنته هند الكبرى، أم عمرو بن هند، في صدر هيكله مكتوب:

«بَنَتْ هذه البيعة هند بنت الحارث بن عمرو بن حُجْر، الملكة بنت الأملاك، وأُم الملك عمرو بن المنذر، أمة المسيح، وأُمّ عبده، وأمة عبده، في زمن ملك الأملاك، خسرو أنوشروان، وفي زمن أفراييم الأسقف. فالإله الذي بنت له هذا البيت يغفر خطيّتها، ويترحم عليها وعلى ولدها، ويقبل بهما ويقومهما إلى إقامة

---

(١١) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الخامس، ص ١٢١a، مادة كندة، بقلم عرفان شهيد عام ١٩٧٩.
(١٢) حول عمرو بن هند، أنظر **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص ٤٦٤b-٤٦٥a.



الحق، ويكون الإله معها ومع ولدها الدهر الداهر»(١٣)، إلخ.

إن التحليل الدقيق للطريقة التي يستخدم بها هذا النص المعجم العربي وصيغه يمكن أن يكشف لنا في آن واحد عن قِدَمه وعن نبرته الخاصة بالقياس إلى اللغة «الكلاسيكية» للقرون التالية(١٤). وقد نقل ياقوت الحموي صيغة موازية لهذا النقش دون أن يذكر مصادره. وهذه الصيغة، الأحدث من حيث الزمن، مطابقة للأولى، ولكن مع «هفوتين» تصحيحيتين سببهما الاستخدام الذي أصبح أكثر «كلاسيكية» للغة العربية(١٥). **وعلاوة على ذلك، يبدو أن نص ياقوت يخلط بين أفراييم الأسقف وبين** أحد آباء الكنيسة السورية القديس أفراييم النصيبي الذي عاش في القرن الرابع الميلادي(١٦).

وخلافاً لما أثاره ريجيس بلاشير، الذي لا يستشهد إلا بصيغة ياقوت المصححة، من شكوك، فإن النص المنقول عن أبي الفرج من قبل البكري ليس ترجمة عربية عن نص مكتوب بغير العربية(١٧).

---

(١٣) الأصفهاني، **كتاب الديارات**، استشهد به البكري في كتابه **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، الجزء الأول، ص ٦٠٦-٦٠٧، مادة «دير هند الأقدم».

(١٤) بالنسبة لمعجم الألفاظ لنشر هنا إلى أهمية كلمة «بيعة» التي تعني كنيسة/أو ديراً، ثم كلمة «أملاك»، أي ملوك، و«الإله» المذكورة مرتين للإشارة إلى الله. وكلمة إله هي المقابل العربي لكلمة «ألوها» في السريانية، علماً بأن حرف الألف الأخير في ألوها هو الذي يمثل أداة التعريف. وينبغي أن نشير أيضاً إلى كلمة «غفر» التي تعني هنا نفس ما تعنيه في النقوش السريانية ـ العربية التي نعرفها. وهناك كلمة «خطيّة» التي تظهر بصيغة المفرد والتي تعني الغلطة أو الذنب، وكلمة «ترحَّم على»، و«يقبل بهما»، وكلمة «يقومهما» التي تعني يساعدهما ويساندهما، ثم كلمة «إقامة الحق»، ثم كلمة «الدهر الداهر»، أي أبد الآبدين. وفيما يخص كلمة «بيعة» التي تعني الكنيسة/الدير وجذورها السريانية، انظر بحث سمير قصيم المذكور آنفاً.

(١٥) هنا نلاحظ استخدام كلمة «خطيئة» بدلاً من «خطيّة»، وكلمة «اللّه» بدلاً من «الإلّه» وذلك في المرة الثانية التي ذكر فيها.

(١٦) مار أفريم الأسقف بدلاً من أفراييم الأسقف. وانظر ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الثاني، ص (a-b ٥٤٢)، مادة «دير هند الكبرى»، وعرفان شهيد **بيزنطة والعرب**، ص ٣٥٦. لا أمتلك الوثائق الضرورية لمعرفة ما إذا كان الأسقف إفراييم مذكوراً في القوائم الكنسية لتلك الفترة. وربما كان هذا الأسقف نسطورياً.

(١٧) أنظر كتاب ريجيس بلاشير: **تاريخ الأدب العربي منذ أُصوله الأولى وحتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي**، الجزء الأول، ١٩٥٢، ص ٦٢. وقارن ذلك بما كتبه ج.س. تريمنغهام في كتابه:



٣ ـ «رب موسى وعيسى»

لقد اكتشفت نقوش أثرية عربية عديدة في منطقة النقب، في منطقة يقع مركزها على بعد (٥٥) كيلومتراً جنوب بئر سبع وعلى بعد (٨٠) كيلومتراً شمال ـ غرب البتراء. وهذه النقوش تعود في تاريخها إلى عدة فترات من القرنين السابع والثامن للميلاد، ومن بينها عدد كبير يتسم مضمونه بما كان الباحث «يهودا د. نيڤو» ـ الذي أشرف على استخراجها ونشرها ـ قد وصفه «بالنزعة التوحيدية المبهمة»، وهذا بالتعارض مع المضمون الآخر للتوحيد والموصوف «بالمحمَّدي» ثم «بالإسلامي» فيما يخص نقوشاً أخرى تظهر على هذه المواقع بالذات(١٨).

هذه المجموعة من النقوش، التي تعود على الأرجح إلى بداية القرن السابع الميلادي، تتألف في مضمونها عموماً من ابتهالات تطلب إلى اللّه الشفاعة أو غفران الذنوب لهذا الشخص أو ذاك، وذلك على طريقة نقوش القرن السادس التي ذكرناها سابقاً. ولكن النزعة التوحيدية ليست هنا مبهمة بحد ذاتها كما قال الباحث «نيڤو»، إذ أنها تسم بميسمها بعمق لغتها التي إن تكن عربية محضة، فإن نبرتها وإحالاتها إلى الكتاب المقدس كثيرة. علاوة على ذلك فإن الابتهالات المكتوبة على النقوش تتضرَّع إما إلى «رب موسى»، وإما إلى «رب عيسى»، وإما إلى «رب عيسى وموسى»، وذلك طبقاً لرغبة الموصين بكتابة النقوش أو رغبة كُتَّابها بالذات(١٩).

= **المسيحية بين العرب في أزمنة ما قبل الإسلام** *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*، لندن، لونغمان، بيروت. مكتبة لبنان، ١٩٧٩، ص ١٩٦ وهامش رقم ١٠٨.

(١٨) أنظر الكتاب الذي ألَّفه يهودا د. نيفو مع باحثين آخرين تحت عنوان: **النقوش العربية القديمة التي وجدت في منطقة النقب** *Ancient Arabic Inscriptions From the Negev*، ١٩٩٣. وانظر أيضاً بحث «نيفو» المنشور في مجلة «دراسات القدس حول العرب والإسلام»، العدد ١٧، ١٩٩٤، وشكراً للباحث ف. أمبير على مساعدته لي فيما يخص المراجع.

(١٩) لنلاحظ هنا أنه في النصف الأول من القرن الثامن الميلادي كان المحدث الإسلامي الزهري قد وضع الإحالة إلى «موسى وعيسى» على فم شخص مسيحي من مدينة نينوى. فعندما سمع أن الملاك جبرائيل كلَّم خديجة، أول زوجة لمحمد، قال: «إنه صاحب موسى وعيسى». أنظر بهذا الصدد البيهقي، **دلائل النبوة**، الجزء الثاني، ص ١٤٣، نقلاً عن «مخبرو محمد من اليهود والمسيحيين: إعادة البحث في مشكلة كان قد تعرض لها الباحثان ألويس سبرنجر وتيودور نولدكه». بحث منشور في مجلة **دراسات القدس عن العربية والإسلام**، الجزء ٢٢ (١٩٩٨)، ص ١٠١.



إن أسماء هؤلاء الأشخاص عربية كلها وغير مختلطة بأسماء أعلام غير عربية. ولكننا لا نعرف عنها شيئاً آخر غير الأسماء، وهذا عندما تكون منقوشة وقابلة للقراءة. وبالتالي قد لا يكون هناك من داعٍ، على الأقل مؤقتاً، للتنبؤ بانتماء محدد إلى هذه الجماعة أو تلك من الجماعات المدعوة بـ «اليهودية ـ المسيحية». فلسنا نقع على أية إشارة إلى انتماء مذهبي في هذه النصوص القصيرة. ويبدو أن السياق الجغرافي والديني العام لجنوب فلسطين يكفي لتفسير تلك الاحالات إلى موسى وعيسى.

وينبغي أن نشير هنا إلى إحدى سمات هذه المجموعة من النقوش: فالأدعية تتركز فيها بطريقة متكررة على طلب مغفرة الخطايا، وهذه واحدة من سمات الورع المسيحي المتركز بطبيعته على طلب العفو عن الذنوب. ولكن أسلوب الصياغة اللغوية أكثر تنوعاً مما في النقوش السورية ـ العربية المعروفة في القرن السابق، كما أنه أكثر تأثراً بكثير بالتعبير البياني الخاص باللغة العربية من حيث الإيقاع والإطناب، بل وحتى القافية. وبما أن أياً من هذه النقوش لا يحمل تاريخاً محدداً، وبما أن بعض تعبيراتها يتبدى أيضاً في النصوص الإسلامية، فقد يذهب الظن إلى أن الأمر يتعلق بنقوش إسلامية تستخدم استشهادات من القرآن الثابت أو الذي هو في طريق التثبيت النهائي. ولكن العكس هو الصحيح كما يبدو.

وبالفعل، إن الاستشهادات الحقيقية في مجموعة النقوش الأثرية التي أتحدث عنها هي استشهادات من الكتاب المقدس، أو تنتمي إلى مناخه الفكري بالمعنى الواسع للكلمة. ومن هذا القبيل الدعاء التالي الموجَّه إلى اللّه: «يا من تمت كلمته ومن في السماء عرشه والأرض موطئ قدمه»!، فهو استعادة شبه حرفية بالعربية لفكرتين تترددان مراراً في الكتاب المقدس: فكرة تحقق كلمة اللّه وتمامها، وهي فكرة تتكرر على مدار نصوص العهدين القديم والجديد، ثم بوجه أخص فكرة عرش اللّه الذي يقيم في السماء، والأرض موطئ قدمه[٢٠].

(٢٠) أنظر سفر أشعيا، الفصل ٦٦، الفقرة رقم (١): «هكذا قال الرب: السماء عرشي والأرض موطئ قدميّ، فأي بيت تبنون لي، وأي مكان يكون مقر راحتي؟». وانظر إنجيل متى، الفصل الخامس، الفقرة رقم (٣٤) حيث يقول: «أما أنا فأقول لكم: لا تحلفوا أبداً، لا بالسماء فهي عرش اللّه، ولا بالأرض فهي موطئ قدميه». ولكن العبارة الأخيرة، أي الأرض موطئ قدميه، غير موجودة في القرآن.



ويصدق الأمر ذاته على الصفات المعزوّة إلى اللّه والتي تتراكم أحياناً في نقش واحد. وهذه الصفات هي: علوّه اللانهائي، جبروته وعظمته، رحمته، شفقته، عدله، حلمه، كرمه، إلخ. . . وعلاوة على أن كل واحدة من هذه الصفات تؤلف على حدة، ولكن بصورة متكررة، جزءاً من مختلف أسفار الكتاب المقدس، فإن تجميعها متسلسلةً مترابطةً في بعض النقوش يبدو وكأنه يحتذي حذو بعض النصوص اليهودية المنحولة مثل **سفر عزرا الرابع**، **وسفر رؤيا إبراهيم**. ونحن نعلم أن الأوساط المسيحية على الخصوص هي التي ترجمت وأذاعت هذا النوع من الكتب على الرغم من أنها يهودية من حيث الأصل[٢١].

نضرب على ذلك مثلاً العبارة التالية: «آمين ربّ العالمين». فهي عبارة عن صدى للعبارات الطقوسية اليهودية المكتوبة بالعبرية أولاً، ثم المسيحية المكتوبة بالسريانية ثانياً[٢٢].

والصياغة العربية المحضة التي اتخذتها هذه العبارات في النقوش التي تشغلنا هنا تمثل في الأرجح جزءاً لا يتجزأ من الأسلوب الصِيَغي المتداول لدى اليهود والمسيحيين الناطقين بالعربية قبل الفتح الإسلامي كنمط تعبيري عن التقى والورع عندهم. ونحن نعلم أن القرآن لم يكن في تلك اللحظة قد دُوِّن بعد، أو بالكاد بدأ تدوينه. وعليه نستطيع الافتراض أنه إذا لم تكن قد وجدت ترجمات عربية كاملة للكتاب المقدس كله، فقد وجدت على الأقل منتخبات منه بالعربية واستشهادات مختارة منه أو من نصوص أخرى موازية من الكتابات اليهودية أو المسيحية المنحولة.

---

(٢١) جاء في سفر عزرا الرابع: «سوف أقول أيضاً: «يا رب، إني أعرف أن المتعالي مدعو بالرحمن الرحيم لأنه يمارس رحمته تجاه أولئك الذين لم يولدوا بعد، ومدعو بالشفوق لأنه يشفق على أولئك الذين يعودون إلى شريعته، والحليم لأنه يصبر على المذنبين كما يشفق على مخلوقات خلقها، والكريم لأنه يريد أن يعطي أكثر مما يطلب. . .». وجاء في سفر رؤيا إبراهيم: اللّه الخالد، الجبار، العظيم، المتعالي، الذي لم يلد ولم يولد، الطاهر، إلخ.

(٢٢) في اللغة العبرية نجد العبارة على النحو التالي: آمين ـ ربون حا ـ عولامين: أي آمين، يا رب العالمين. أنظر بهذا الصدد آرثر جيفري: **الألفاظ الأجنبية في القرآن**، ص ٢٠٨-٢٠٩. وفي اللغة السريانية نجد التعبير التالي: لو ـ عولم عولمين، آمين: أي إلى أبد الآبدين، آمين. وانظر رؤيا القديس يوحنا، الفصل الأول، الفقرة رقم (٦): من يوحنا إلى الكنائس السبع التي هي في آسيا. عليكم النعمة والسلام من لدن الذي هو كائن وكان وسيأتي.



وبما أن المسلمين الأوائل كانوا متأثرين بهذه الأنماط التعبيرية، فقد كان من المحتم أن يغذوا بها لاحقاً نمط تعبيرهم الخاص عن تديّنهم من خلال القرآن والحديث.

٤ ـ انتشار الكتابة في منطقة الحجاز

لا تجمع المرويات العربية ـ الإسلامية حول أصل الكتابة العربية. فالكثير منها يغوص بعيداً في الماضي الأسطوري ليرجع أصل الكتابة العربية إلى إسماعيل أو آدم، وإن تكن المراحل اللاحقة لانتشار هذه الكتابة تبدو لنا مشوشة بالأحرى[٢٣].

ولكن بعض المؤلفين الآخرين، الأكثر ميلاً إلى التعاطي مع التاريخ الوضعي، راحوا يتساءلون عن الطرق التي انتهجتها الكتابة العربية حتى وصلت إلى الحجاز، موطن بدايات الإسلام ومهده الأول. وهؤلاء يكاد لا يخامرهم ريب في أن هذه الكتابة رأت النور في منطقة وادي الرافدين، ثم راحت عن طريق الحيرة تنتشر في المنطقة الغربية من الجزيرة العربية. ولهذا حاولوا التأريخ لمسارها عن طريق ذكر أسماء الأشخاص الذين ضمنوا لها هذا الانتشار في كل مرحلة من المراحل. والأسماء قد تتغيّر تبعاً للمؤلفين ولرواة الأخبار، ولكن المسلك يظل هو هو: إنه ينطلق من الشمال، والحيرة هي التي تلعب فيه الدور الرئيسي.

وقد تحدث البلاذري عن ثلاثة رجال من محلة بقَّة الواقعة على الفرات الأوسط وسماهم بأسمائهم وأنسابهم. يقول:

«اجتمع ثلاثة نفر من طيء ببقّة... فوضعوا الخط وقاسوا هجاء العربية على هجاء السريانية، فتعلمه منهم قوم من أهل الأنبار، ثم تعلمه أهل الحيرة من أهل الأنبار»[٢٤].

ثم يتابع قائلاً إن شخصاً يدعى بشر بن عبد الملك، وهو مسيحي من واحة دومة الجندل وأخو أكيدر زعيمها، هو الذي تعلّم هذه الكتابة بفضل سفراته التجارية إلى الحيرة. ثم نشرها أولاً في تلك الواحة الكبيرة الواقعة على الحدود الجنوبية لسوريا، وبعدئذ في الحجاز، في مكة أولاً ثم في الطائف ثانياً. ويقدم لنا البلاذري أسماء أولئك الذين تعلموا الكتابة العربية مع بشر، وهم بالدرجة الأولى أسلاف الأمويين.

---

(٢٣) ابن النديم، **الفهرست**، ص ١١-١٣.

(٢٤) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٦٥٩ وما تلاها، وذلك نقلاً عن ابن الكلبي. وابن قتيبة، **عيون الأخبار**، الجزء الأول، ص ٤٣، نقلاً عن أبي حاتم.



وأخيراً يُقال لنا إن الكتابة العربية انتشرت أيضاً في واحات وادي القرى الواقعة في شمال الحجاز عن طريق مسالك أخرى، ولكن دوماً بواسطة بشر هذا نفسه. وهذا التركيز على الدور الذي لعبه «بشر»، أخو أكيدر الكندي زعيم دومة الجندل وحليف البيزنطيين، يموضعنا زمنياً في بداية القرن السابع الميلادي[٢٥].

وبالاستناد إلى مصادر أخرى للأخبار والمعلومات، يقدم لنا البلاذري أيضاً أسماء سبعة رجال أتقنوا كتابة العربية. يقول بالحرف الواحد: «دخل الإسلام وفي قريش سبعة رجال كلهم يكتب». وهنا نجد أسماء: عمر، وعثمان، وعلي، وأبي سفيان، ومعاوية.

ثم يورد أسماء أشخاص ينتمون إلى قبيلتي يثرب العربيتين الكبيرتين ويتقنون بدورهم الكتابة العربية، ومنهم زيد بن ثابت وأبيّ بن كعب اللذان سيتولان الكتابة مستقبلاً لمحمد.

بالإضافة إلى ذلك يذكرالمؤلف اسم امرأة مكية هي شفاء العدوية ابنة عبد اللّه الذي كان ينتمي إلى الفرع القرشي نفسه الذي ينتمي إليه عمر بن الخطاب. والتاريخ كما يطيب للتراث الإسلامي أن يرويه يستحق أن نتوقف عنده قليلاً.

كان محمد مرتبطاً بصلة صداقة مع امرأة تدعى ليلى بنت عبد اللّه. وكانت من الفرع القرشي نفسه الذي ينتمي إليه عمر بن الخطاب. ويُقال إنها كانت من أوليات النساء اللواتي آمنّ بنبوّة محمد. وكانت تتقن الكتابة قبل بعثة هذا الأخير. وقد لُقِّبت بالشفاء لأنها كانت خبيرة بالتعويذات والرقى الواقية من الأمراض. ويُقال إن محمداً طلب منها أن تعلم زوجته حفصة، بنت عمر، هذا الفن: « . . .عن الشفاء بنت عبد اللّه قالت: دخل عليّ النبي وأنا عند حفصة، فقال لي: ألا تعلّمين هذه رقية النملة كما علّمتها الكتابة؟»[٢٦]. والمؤلفون المسلمون يذكرون الصيغة اللغوية لهذه الرقية، ويصفون لنا الكيفية السحرية ـ العلاجية التي يتم بها تحضير المرهم من

---

(٢٥) فيما يخص دومة الجندل، أنظر ما سبق من كتابنا هذا القسم الثاني، الفصل الثالث، الفقرة الثانية.

(٢٦) النملة تعني حرفياً تلك الحشرة الصغيرة التي نعرفها. ولكنها تعني هنا طفح الدمامل المتقرحة على خاصرة شخص ما.



الكركم المخلوط بخلّ الخمرة المصفاة. وكان يستخدم في معالجة قرحة المعدة[٢٧].

ومن المحتمل جداً أن تكون الكتابة المُدْخَلة إلى الحجاز قد استخدمت لنسخ صيغ هذه التعويذات والرقى. ولنا على ذلك مثالان اثنان في آخر سورتين من القرآن[٢٨].

وللعودة إلى ما سبق نذكر ما جاء في كتاب **الاستيعاب** تحت عنوان رقية النملة: «**فكانت ترقي بها على عود كركم سبع مرات، وتضعه مكاناً نظيفاً، ثم تدلكه بخلّ** خمر ثقيف، وتطليه على النملة. وفي موضع آخر: ثم تدلكه على حجر بخلٍّ خمر مصفًّى ثم تطليه على النملة».

ولكن هناك رواية أخرى، غير التي نقلها إلينا البلاذري، تهمل كلياً ذكر «بشر»، نصراني واحة دومة الجندل، ودوره في نشر الكتابة لدى القرشيين، لتبرز الدور الطليعي الذي لعبته الأسرة الأموية في هذا المجال. وطبقاً لهذه الرواية، فإن والد أبي سفيان هو الذي «ذهب إلى الحيرة وعاد منها بالخط إلى مكة». ثم يضيف رواة هذا الخبر القول ختاماً بأن ظهور هذه الكتابة حصل قبل الإسلام بوقت قصير[٢٩]. ولكننا نعلم في الواقع أن وجود الكتابة العربية بالصيغة التي انتشرت بها فيما بعد قد قامت عليه الأدلة قبل ذلك بوقت طويل.

---

(٢٧) ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصحابة**، الجزء الثامن، ص ٢٠١-٢٠٣ (رقم ١١٣٧٩)، ص ٢٠٢. وابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء الرابع، ص ١٨٦٨-١٨٧٠ رقم (٣٣٩٨)، ص ١٨٦٩. وابن حنبل، **المسند**، الجزء السادس، ص ٣٧٢، رقم (٢). وأبو داوود، **السنن**، مادة طب ١٨ (III، ١٠، رقم ٣٨٨٧).

(٢٨) القرآن، سورة الفلق، وسورة الناس. تقول الأولى: قل أعوذ برب الفلق، من شر ما خلق، ومن شر غاسق إذا وقب، ومن شر النفاثات في العقد، ومن شر حاسد إذا حسد. وتقول الثانية: قل أعوذ برب الناس، ملك الناس، إله الناس، من شر الوسواس الخناس، الذي يوسوس في صدور الناس، من الجنّة والناس. إن الاهتمام الذي أولاه رواة الحديث لقصة المرأة الملقبة بشفاء يوضح مدى حرصهم، في مواجهة المنكرين، على تبرير وجود هاتين السورتين في نهاية القرآن.

(٢٩) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، الجزء الثالث، ص ٣٤٤.



٥ ـ التاريخ الهجري

إن الاستخدام المنتظم للخط العربي في عصر الفتوحات الإسلامية بالصيغة الأساسية نفسها المعروفة من قبل، وبالتوازي مع استخدام الخط اليوناني في الغالب، يجد نماذجه الأولى في مصر، ومنذ الاحتلال الأول للإسكندرية من قبل عمرو بن العاص عام ٦٤٢م. وذلك ما نستطيع التثبت منه من مختلف الوثائق المكتوبة على أوراق البردي. وهذه الوثائق هي إما إدارية أو تجارية. وكثير منها مؤرخ، على نحو مبكر، طبقاً للتقويم الهجري[٣٠] (٢٢هـ = ٦٤٢م). وهناك شاهدة على قبر عربي في مصر مؤرخة بالهجري (٣١هـ/ ٦٥٢م). ونجد التاريخ الهجري منقوشاً على عدد من النقود العربية ـ الفارسية بدءاً من السنة ٢٠هـ/ ٦٤١م، ومرفقاً بتقويم فارسي يؤرخ للسنين بدءاً من سنة تتويج الامبراطور الساساني يزدجرد الثالث. والواقع أن هذا الأخير لن يخرج نهائياً من المسرح السياسي إلا بعد مقتله عام ٦٥١م[٣١].

بعدئذ تتكاثر غزارة الوثائق، وبخاصة أثناء الفترة الثانية من عهد الأمويين[٣٢]. وأفضل مثال على ذلك مجمل الرسائل الإدارية لقرَّة بن شريك الذي ذكرناه فيما سبق. وقد كان حاكماً لمصر بين عامي ٧٠٩-٧١٤م في عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك (٧٠٧-٧١٥م). ونحن نمتلك حوالى ستين رسالة، متفاوتة في طولها وفي درجة انحفاظها. وقد كان كتبتها في أغلبيتهم من العبيد[٣٣]. ونمتلك أيضاً وثائق أخرى عديدة: كرسائل الولاة المكتوبة في النصف الثاني الميلادي، أو عقود كراء الأراضي أو الزواج أو سوى ذلك.

تفيدنا مصادر التاريخ الإسلامي أن الحساب بالتقويم الهجري ابتدأ في عهد عمر بن الخطاب، الخليفة الثاني لمحمد. وكان ذلك إما في عام (١٦هـ)، أي ٦٣٧م، وإما في عام (١٧هـ)، أي ٦٣٨م، وإما في عام (١٨هـ)، أي ٦٣٩م.

---

(٣٠) هويلاند: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ٦٨٨ والمراجع.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٦٨٩-٦٩٠ والمراجع.
(٣٢) نابيا أبوت: **ظهور الكتابة العربية الشمالية وتطورها القرآني**، ص ١٥-١٦.
(٣٣) أنظر بحث يوسف راجب عن: «الكتابة العربية على ورق البردي في القرون الأولى للإسلام»، في **الكتابات الأولى**، ص ١٤.



والواقع أن الحساب بالتقويم الهجري مثبت في عهده، ولنا براهين على ذلك في مصر أولاً. فنحن نمتلك إيصالاً ثنائي اللغة، (يوناني ـ عربي)، بمواشٍ جرت مصادرتها من قبل أحد قواد عمرو بن العاص عام ٢٢هـ، أي ٦٤٢م[٣٤]. وهناك إثبات آخر على ذلك في عهد عثمان سنة (٣١هـ)، أي ٦٥٢م، وهو موجود على شاهدة قبر مصري. ولكن إذا استثنينا الإطار الإداري، نرى أن استخدام التقويم الهجري لم ينتشر إلا بشكل تدريجي وبطيء نسبياً. فهو غائب كلياً عن كتب المرويات الدينية. وينبغي أن ننتظر وقتاً طويلاً لكي يُعتمد في كتب التاريخ أو السيرة. وهذا ما يفسر لنا مثلاً سبب اختلاف المصادر فيما بينها بشأن تحديد التاريخ الدقيق لاعتماد التقويم الهجري من قبل عمر بن الخطاب[٣٥].

على أن التأريخ بالتقويم الهجري هو الذي سيُعتمد مذّاك فصاعداً في النصوص الإدارية التي نمتلكها، كما أنه هو الذي سينقش أكثر فأكثر على النقود بدءاً من معاوية. وكما أن الكتابة القديمة السورية ـ العربية أصبحت مصرية عن طريق استخدامها في مختلف أنواع الوثائق، فإن التقويم الساساني والتقويم القديم لولاية بصرى الرومانية سيخليان المكان تدريجاً للتقويم الإسلامي، أي التقويم المؤرخ بهجرة النبي محمد.

٦ ـ نقش خليفيّ في الحجاز

طبقاً للمصادر التأريخية الإسلامية أيضاً فإن عمر بن الخطاب كان أول من حمل اللقب الخليفي: **أمير المؤمنين**[٣٦]. ويُترجم هذا المصطلح إلى الفرنسية عادة بـ: Le Commandeur des Croyants، وإلى الإنكليزية بـ The Commander of the believers ولكن بعض الباحثين الناطقين بالإنكليزية يفضلون ترجمته في بعض الحالات بـ: The Commander of the faithful. وربما كانت هذه الترجمة

(٣٤) نابيا أبوت، المصدر المذكور آنفاً، ص ٤٨، الصورة على اللوحة رقم IV.

(٣٥) البريخت نوث: **التراث التاريخي العربي الأولي**، ص ٤٠-٤٥.

(٣٦) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثالث، ص ٢٨١، والبلاذري، **أنساب الأشراف**، الجزء الأول، ص ٥٢٨.



الأخيرة تُعبِّر بشكل أدق عما كان عليه «المؤمنون» من المنظور السياسي ـ الديني لوثيقة يثرب التي درسناها فيما سبق[٣٧].

مهما يكن من أمر، وحتى إشعار آخر وتوافر معلومات أكثر، فإن هذا اللقب لا يظهر في أي وثيقة رسمية متحقق منها تماماً إلا بدءاً من عامي ٦٦١-٦٦٢م في عهد معاوية بن أبي سفيان (٦٦١-٦٨٠)، مؤسس السلالة الأموية. وربما كان معاوية قد ألح على استخدام هذا اللقب لترسيخ شرعية السلطة التي استولى عليها على حساب منافسه علي بن أبي طالب، صهر محمد. فلقب **أمير المؤمنين** يظهر أولاً مترجماً إلى الفارسية على قطع النقود العربية ـ الساسانية المضروبة من قِبل معاوية. ثم يظهر بعدئذ في اللغة اليونانية منسوخاً نسخاً حرفياً عن العربية ومثبتاً على نقش خاص بترميم حمامات «حمَّة غادر» في فلسطين من قبل أحد الولاة. كما يظهر بعدئذ باليونانية والعربية على ورق البردي لإحدى المعاهدات[٣٨]. ثم يظهر أخيراً على نقش بالعربية خاص بسد كان معاوية قد بناه سنة (٥٨هـ/ ٦٧٨م) في نواحي الطائف، على بعد مائة وعشرين كليومتراً عن مكة في إقليم الحجاز. وسوف أتوقف عند هذا النقش بسبب الأهمية التي يتمتع بها على أكثر من صعيد.

إن النقش الذي أرخ لتأسيس هذا المشروع المائي موجود على الجدار الصخري للسد ويتألف من ستة أسطر منتظمة، وهنا أيضاً من نمط الكتابة التي دعوتها «بالسورية ـ العربية»، والتي أصبحت تدعى مذّاك فصاعداً «حجازية». واسم مهندس السد مذكور على النقش، وكذلك اسم الكاتب المتخصص الذي كتب النقش. وهذا الأخير، على غرار نقوش النقب الأولى، يظهر للعيان التقدم الذي أنجزته الكتابة العربية منذ نهاية القرن السادس الميلادي على الرغم من اعتماده الصياغة ذاتها. فبالإضافة إلى انتظام الخطوط والهيئة المكتملة لمعظم الحروف، تظهر نقاط تشكيل لكي تفرّق بين الحروف المتشابهة في اللغة العربية كحرف (ب) و(ت) و(ث)، أو (ن) و(ي) مثلاً.

حرفا ن، ي. لنقرأ النقش الآن:

---

(٣٧) أنظر فيما سبق القسم الأول، الفصل الأول، الفقرة الرابعة.

(٣٨) هويلاند: **أن ترى الإسلام كما رآه الآخرون**، ص ٦٩٠-٦٩١.



١ ـ هذا السدّ لعبد اللّه معوية
٢ ـ مير المومنين، بنيه عبد اللّه بن صخر
٣ ـ باذن اللّه لسنة ثمان وخمسين ا
٤ ـ للهم اغفر لعبد اللّه معوية ا
٥ ـ مير المومنين وثبّته وانصره ومتّع ا
٦ ـ لمومنين به. كتب عمرو بن حبّاب (أو بن جناب)[٣٩].

إن لقب **أمير المؤمنين** يظهر مرتين في نص النقش المتألف من ستة أسطر. ويتضرّع النص إلى اللّه لكي يجعل المؤمنين يستفيدون من حكم العاهل. يُضاف إلى ذلك أن فترة النظام السياسي الجديد التي دشنها الفتح الإسلامي مميَّزة عن طريق ذكر التأريخ طبقاً للتقويم الهجري.

والواقع أن مدينة الطائف وبعض الشخصيات الكبرى التي أنجبتها لعبت دوراً كبيراً في التأسيس السياسي للإسلام. وهذا ما سلط عليه الضوء المستشرق هنري لامنس في دراسة مطولة صدرت عام ١٩٢٢[٤٠]. ففي مطلع القرن السابع الميلادي كانت الطائف، حيث تهيمن قبيلة ثقيف الكبيرة، هي «المدينة الألبية للحجاز» (نسبة إلى جبال الألب في أوروبا لأن الطائف واقعة في جبل أيضاً «م»)، بحسب تعبير هنري لامنس. وكانت وديانها الخصبة تحتوي على مخزون كبير من المياه. وعليه فإن بناء معاوية للسدّ يندرج في سياق الوضع الاقتصادي التقليدي للمدينة ومنطقتها، كما في سياق الروابط المتواصلة بين هذه المدينة وأعيان قريش وأسرها الكبرى، ومن بينها أسرة بني أمية التي كانت تتحالف مع ثقيف. فقد كانت تصطاف في الطائف، بل تملك فيها بعض الأراضي. وربما بفضل الاغتناء عن طريق الاستغلال

---

(٣٩) أنظر بحث س. جورج مايلز: النقوش الإسلامية الأولى التي عثر عليها بالقرب من الطائف في منطقة الحجاز. منشور في مجلة **الدراسات الشرق أوسطية**، العدد السابع (١٩٤٨)، ص ٢٣٧ وما تلاها. وانظر أيضاً أدولف غروهمان: **النقوش العربية**، ص ٥٦-٥٨ مع الصورة.

(٤٠) هنري لامنس: **مدينة الطائف العربية عشية الهجرة**، في مجلة Mélanges الصادرة عن جامعة القديس يوسف ببيروت، المجلد ٨، ١٩٢٢. وانظر أيضاً **الموسوعة الإسلامية**، الجزء العاشر، ص ١٢٤b-١٢٥b، مادة «الطائف»، بقلم م. ليكر عام ١٩٩٨.



المثمر للأراضي الزراعية أو التجارة في ما وراء الجزيرة العربية، كان أهل الطائف يتمتعون بمستوى عال من المعيشة، وكان الكثير منهم متعلمين ومتأدبين. ولم يعتنقوا الإسلام إلا في آخر لحظة، مثلهم في ذلك مثل القرشيّ أبي سفيان وابنه معاوية. ولم يخضعوا لسلطة محمد إلا بعد معركة انتهت بفتح مدينتهم، وهذا بُعيد زمن وجيز من استسلام القرشيين في مكة.

كان التجار القرشيون بشكل عام، وأبو سفيان ثم ابنه معاوية بشكل خاص، يرتبطون بعلاقات وثيقة مع الطائف وحياتها الاقتصادية والسياسية. وفي عهد معاوية أصبح اثنان من إخوته، عنبسة وعتبة، واليين على الطائف على التوالي[٤١]. وفي عهد الخلفاء الأمويين الذين أعقبوا معاوية صار الكثير من أبناء الطائف ولاة ولعبوا بالتالي دوراً رئيسياً في التأسيس السياسي للامبراطورية العربية ـ الإسلامية. فهم الذين قادوا حملات القمع العديم الشفقة لانتفاضات التمرد في العراق. ومنهم زياد بن أبيه (م. ـ ٦٧٣م) الذي كان في الواقع مجهول الأب، وإن يكن نُسب إلى أبي سفيان، فصار يُعرف بزياد بن أبي سفيان. ومنهم أيضاً الحجاج بن يوسف الثقفي (م. ٧١٤م): فبالإضافة إلى قضائه على مختلف حركات التمرد في العراق، فقد قضى بقوة السلاح أيضاً على الخلافة المنافسة للأمويين: أعني خلافة عبد اللّه بن الزبير في مكة. وقد ساهم كذلك في ترسيخ الأسس الكتابية للأمة الإسلامية والمرجعيات العقائدية للامبراطورية[٤٢].

وأخيراً ينبغي التنويه بالنبرة الدينية للإهداء المنقوش على سدّ الطائف. فالمعماري الذي بناه أنجز عمله «بإذن اللّه» كما يقول النقش. ولسوف نجد هذه الصيغة تتكرر غالباً في سياقات مختلفة في القرآن والأحاديث النبوية والكتابات الإسلامية بوجه عام. أما في السياق المحدد الذي نحن بصدده والخاص ببناء السدّ فيمكننا أن نجد له نظائر في النقوش التوحيدية السابقة على الإسلام، سواء أكانت

---

(٤١) الزبيري، **كتاب نسب قريش**، ص ١٢٥. وابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص (١١١).

(٤٢) هنري لاوست، **الانشقاقات المذهبية في الإسلام**، ص ١٦-٢٣. وانظر أيضاً ج.ر. هاوتنغ: **السلالة الأولى في الإسلام** *The First Dynasty of Islam*، الخلافة الأموية ٦٦١-٧٥٠م. مطبوعات جامعة إيلينوا الجنوبية، ١٩٨٧، ص ٤٠-٤٥، و٥٨-٧١، وانظر فيما سبق القسم الثالث، الفصل الرابع، الفقرة السابعة.



عربية أم عربية جنوبية. وفي جنوب الجزيرة العربية تحديداً نمتلك مثالاً ممتازاً في الإهداء المكتوب على بناء قصر يعود إلى القرن الخامس الميلادي؛ وقد بناه شخص يهودي رفيع المقام من ظفار، عاصمة حمير. يقول النص بما معناه:

«يهودا يكوّف بنى، وضع أساسات قصره يكرب وأتمه، أساسات في الأعالي، بفضل ومساعدة ربه الذي خلق شخصه، رب الأحياء والأموات، رب السماء والأرض، الذي خلق كل شيء، مع صلاة شعبه إسرائيل، إلخ.»[٤٣].

ولكن إذا ما قارنا بين النقشين وجدنا أن التعبير الديني فيهما ليس متماثلاً تماماً. ففي هذا النقش ثمة إشارة واضحة إلى شعب إسرائيل، وهذا معدوم في النقش المكتوب على سدّ معاوية. ولكن بالإضافة إلى ذلك فإن بناء القصر تم «بفضل ومساعدة («ردء» و«زكت» في النص) ربه». وبالمقابل تتكرر الإشارة في نقش سدّ الطائف إلى المؤمنين بالإسلام، بدلاً من الإشارة إلى شعب إسرائيل، علاوة على حلول «إذن اللّه» محل «فضله ومساعدته». إذن فالانتماء ليس واحداً، والفاعلية البشرية غير منظور إليها في كلا النقشين من الزاوية نفسها.

وأما الدعاء المزدوج للّه في النقش الأول طلباً للمغفرة لمعاوية، وللنصر والدعم له[٤٤]، فإن الصيغ اللغوية المستخدمة تنتمي إلى نفس نسق النقوش العربية المسيحية السابقة على الإسلام، وعلى وجه الخصوص منها نقش دير هند الكبرى في الحيرة؛ ولكن مع فارق واحد، وهو أن الشخص المدعوّ له لم يعد «عبد المسيح»، بل «عبد اللّه».

---

(٤٣) بيت الأشول، الصورة والترجمة في: ك. روبان، **الجزيرة العربية القديمة من كربئيل إلى محمد**، ص ١٤٥.

(٤٤) وهما الجذران اللغويان: غفر، ونصر، تماماً كما في النقوش السورية التي تعود إلى القرن السادس الميلادي.



الفصل الرابع

«جمع القرآن»

١ ـ أتلاوات أم كتابات؟

كان محمد كاتب أول نص في المأثور الإسلامي، ألا وهو صحيفة المدينة[1]. فهل كان أيضاً أول كاتب للنصوص القرآنية أو على الأقل البعض منها؟ إن مقطعين سجاليين من النص الحالي للقرآن يدعوان للاعتقاد بذلك، وهذا بشرط أن يكون هو المقصود في هذين المقطعين فعلاً، وألاّ يحيلا إلى سجال لاحق.

المقطع الأول: «وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفكٌ افتراه وأعانه عليه قومٌ آخرون فقد جاؤوا ظلماً وزوراً وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تُملى عليه بكرة وأصيلاً. قل أنزله الذي يعلم السرّ في السموات والأرض إنه كان غفوراً رحيماً» (الفرقان، ٤-٥).

والمقطع الثاني: «وما كنتَ تتلو من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون» (العنكبوت، ٤٨).

ففي الآيتين الأوليين يُتهم بأنه هو الذي كتب الأساطير التي رواها القدماء والتي أُمليت عليه بكرة وأصيلاً. وردّاً عليهم لا ينفي فعل الكتابة، ولكنه يكتفي بالتوضيح بأن الأمر يتعلق، على العكس، بالوحي وليس بأي شيء آخر. إنه وحي «أنزله الذي يعلم السرّ في السموات والأرض». وأما آية سورة العنكبوت فتردّ على من رماه

(١) أنظر القسم الثاني، الفصل الأول، الفقرة الثالثة.



تتابع الخلفاء حتى سنة (٧٥٠) ميلادية

أبو بكر بن أبي قحافة	٦٣٢ـ٦٣٤
عمر بن الخطاب	٦٣٤ـ٦٤٤
عثمان بن عفان	٦٤٤ـ٦٥٦
علي بن أبي طالب	٦٥٦ـ٦٦١
الأمويون السفيانيون	
معاوية بن أبي سفيان	٦٦١ـ٦٨٠
يزيد بن معاوية	٦٨٠ـ٦٨٣
معاوية الثاني ابن يزيد	٦٨٣ـ٦٨٤
الأمويون المروانيون	
مروان الأول ابن الحكم	٦٨٤ـ٦٨٥
عبد الملك بن مروان	٦٨٥ـ٧٠٥
الوليد الأول ابن عبد الملك	٧٠٥ـ٧١٥
سليمان بن عبد الملك	٧١٥ـ٧١٧
عمر بن عبد العزيز بن مروان	٧١٧ـ٧٢٠
يزيد الثاني ابن عبد الملك	٧٢٠ـ٧٢٤
هشام بن عبد الملك	٧٢٤ـ٧٤٣
الوليد الثاني ابن يزيد	٧٤٣ـ٧٤٤
يزيد الثالث ابن الوليد بن عبد الملك	٧٤٤ (أبريل/ نيسان)
إبراهيم بن الوليد بن عبد الملك	٧٤٤ (أكتوبر/ تشرين الأول)
مروان الثاني بن محمد بن مروان	٧٤٤ـ٧٥٠



بشبهة الاستعارة من الكتب المقدسة السابقة بنفي مزدوج: «وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك»[٢]. وفي كلتا الحالتين نلاحظ أن مفردات النص تشير إشارة واضحة إلى عملية الكتابة. وعلاوة على ذلك، نلاحظ في الآية الأخيرة أن فعل الكتابة يأتي متوازياً مع فعل التلاوة[٣]. إذن فالسياق القرآني ليس سياقاً شفهياً خالصاً: فهناك أيضاً، بالتواقت والموازاة، كتابة وتلاوة. والواقع أن مجتمعات الشرق الأدنى في القرن السابع الميلادي، بما فيها مجتمع يثرب، كانت أيضاً ـ جزئياً على الأقل ـ **مجتمعات أهل كتابة**[٤].

في مجرى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين حملت الظروف المسلمين على التأكيد بأن القرآن الذي أُوحي من قبل اللّه إلى محمد في مناسبات مختلفة قد أخذ شكله مكتملاً في أثناء حياة النبي بالذات، وذلك على مرحلتين: الأولى في مكة، والثانية في المدينة. وعليه، إن ما حدث بعد موته كان مجرد عملية جمع وترتيب للآيات المنزلة والمسجلة جزئياً على المواد المتاحة في ذلك الزمان. وبصورة عامة، إن هذه الصيغة المكانية ـ الزمانية هي التي قبلتها المدرسة الاستشراقية الكلاسيكية مع إجراء بعض التغييرات أو التعديلات الطفيفة عليها. ومن منطلق هذا المنظور فإن مختلف سور القرآن تتوزع بين سور مكية ومدنية، تبعاً لمجريات حياة محمد في مكة أولاً، ثم في المدينة ثانياً. وعلى هذا النحو فإن «الواقعة القرآنية» لا تعدو أن تكون، من هذا المنظور، واقعة تنزيلية متوالية على مدى نحو من عشرين سنة، على أكثر

---

(٢) أنظر بهذا الصدد بلاشير: **مدخل إلى القرآن**، ص ٦-١٢. في البداية كان الجذر اللغوي (خطّ) يعني الشكل الخطي أو طريقة الخطّ ثم أصبح يعني النساخة أو الكتابة بكل بساطة. وأما كلمة «بيمينه» الواردة في الآية فتعني حرفياً بيده اليمنى. والالتباس الوحيد الذي يبقى قائماً في سياق نص الآية يتمثل بالضبط بالنقلة من (الكتاب)، أي كتاب اليهود والمسيحيين، إلى (الكتاب) الآخر: أي كتابه هو بالذات.

(٣) الفعل يتلو (بصوت عال) مشتق من تلو: أي بالسريانية السورية ـ الفلسطينية رفع الصوت أو العينين أو الرأس، إلخ. أنظر بهذا الصد فريدريش شوليتس: **المعجم اللفظي السوري الفلسطيني**، ص ٢٢٠a-b.

(٤) ينبغي إذن أن نخفف كثيراً من توكيد جاكلين الشابي في كلامها عن «الشفهية» بخصوص القرآن. انظر كتابها: **رب القبائل. إسلام محمد** *Le Seigneur des tribus, L'islam de Mahomet*، باريس، منشورات نويزيس، ١٩٩٧، ص ٥٦٢-٥٦٣، هامش رقم ٣٦٨.



تقدير، في المدينتين الحجازيتين، قبل أن تعقبها مرحلة تدوينية غداة وفاة النبي مباشرة.

ولا ريب في أن هذا النهج الإيضاحي والاستكشافي قدَّم خدمة كبيرة للبحث العلمي المتعلق بهذه المسألة. ولكنه أصبح الآن مُتَجاوزاً إلى حد كبير. فالتحليل المتجدد للنصوص والمعرفة الأفضل بإطارها الأدبي والتاريخي، هذا بالإضافة إلى مأثورات السنة النبوية التي حظيت هي الأخرى أيضاً بمعرفة أفضل، كل ذلك برهن على أن حقيقة الأمور أكثر تعقيداً بكثير. ولهذا ينبغي لنا أن نتساءل عن المسار الذي أخذه تدوين النص الحالي للقرآن وعن الفعالية الكتابية للمسلمين الأوائل الذين عاشوا في القرن السابع الميلادي بشكل عام(٥).

٢ ـ تأريخ النص القرآني طبقاً للمأثور الإسلامي(٦)

مصادر المعلومات

إن المعلومات التي قدَّمها لنا المسلمون عن تاريخ النص القرآني وصلتنا من خلال كتب تعود في معظمها إلى القرن التاسع الميلادي وما بعده، وهذه الكتب هي عموماً عبارة عن منتخبات من المعلومات. وإذا كانت هذه المنتخبات متأخرة، فإن مصنّفيها يزعمون مع ذلك أنها تعود إلى فترة أقدم منهم بفضل سلاسل الإسناد التي يوردونها في بداية كل خبر أو حديث. وهم لا يكتفون بذكر أسماء مصادرهم المباشرة التي ينقلون عنها، بل يتكئون أيضاً على هذه الأخيرة ليعودوا بالتسلسل إلى الوراء وصولاً إلى المصدر الأول للخبر أو ما يعتقدونه كذلك. وهذه الطريقة المتتابعة الحلقات في الإسناد كانت قد استخدمت من قِبل حاخامات المأثور اليهودي الشفهي، ولكنها أصبحت بدءاً من القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، وعلى يد الخبراء المسلمين، تقنية وصلت إلى ذروتها من الإتقان.

---

(٥) أقصد بالنعت «كتابيّ» المعنى العام الذي يطلق على كل ما هو متعلق بالكتابات المقدسة لهذه الطائفة الدينية أو تلك.

(٦) للتوسع حول هذا الموضوع ضمن منظور الاستشراق الكلاسيكي، أنظر كتابيّ ريجيس بلاشير: **مدخل إلى القرآن** (١٩٥٩)، و**القرآن** (١٩٦٦).



وأياً يكن نصيب سلاسل الإسناد هذه من المتانة، فإننا لا نمتلك مصدراً آخر ذا شأن للمعلومات عن كيفية تشكل النصوص المرجعية للإسلام غير تلك المجاميع، ونقصد بها كتب السنن والأحاديث حيث تُجمَّع المعلومات عموماً في أبواب مرتبة بحسب الموضوعات ومكرسة للقرآن. ولكن بعض الكتب تخصصت كلياً أو جزئياً في دراسة تاريخ النص. وأحدها هو «**كتاب المصاحف**» لابن أبي داؤود السجستاني (ت. ٩٢٩م)، وهو الوحيد الذي وصلنا من بين سائر الكتب التي تنتمي إلى النوع نفسه. ولكن عندنا مصادر أخرى غير هذا الكتاب. فبالإضافة إلى كتب الحديث النبوي نجد الكثير من المعلومات مثلاً في كتابين عن تاريخ «**المدينة**»، وهما كتاب ابن شبّة (ت. ٨٧٦م) وكتاب السمهودي (ت. ١٠٥٦م). وكلاهما يكرس صفحات مطولة لهذه المسألة[٧]. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن السيوطي (م. ١٥٠٥م). فقد كرس الفصول (١٨-١٩-٢٠) من كتابه «**الإتقان في علوم القرآن**» للمسألة ذاتها. والحقيقة أن الإشكالية كانت معروفة حتى خارج الحلقات الثقافية الإسلامية. فمثلاً نجد أن مجادلاً مسيحياً من القرن التاسع الميلادي يدعى عبد المسيح الكندي كان على علم بها. وقد جعل منها في «**رسالته**» واحدة من نقاط ارتكازه في دحضه للإسلام.

على الرغم من سلاسل الإسناد في كل خبر على حدة، فإن المعلومات التي تصلنا طبقاً لنمط النقل التقليدي هذا متناقضة إلى درجة تدعو للدهشة. فمثلاً تتواتر عن كل واحد من خلفاء محمد الأربعة الأوائل أحاديث وأخبار تؤكد بأنه ساهم في جمع القرآن، أو أمر بجمعه واحداً ممن يقال إنهم كتبوا لمحمد. ولكن هذه الأخبار متنوعة ومتغايرة فيما بينها إلى درجة يبدو لنا معها وكأن كل خبر منها هو انعكاس لظروف متأخرة، وليس تعبيراً مباشراً عن الواقعة التي يتحدث عنها.

هناك أحاديث عديدة تتضمّن لوائح بأسماء أولئك الذين «جمعوا القرآن» في زمن محمد. ولكن هذه اللوائح تختلف في الغالب حول عددهم وأسمائهم[٨]. وأحياناً

---

(٧) أنظر في هذا الصدد عمر بن شبة: **تاريخ المدينة**، الجزء الثاني، ص ٧٠٥-٧١٢، والجزء الثالث، ص ٩٩٠-١٠١٧. وانظر كتاب علي بن أحمد السمهودي: **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، الجزء الثاني، ص ٦٦٨-٦٧٠.

(٨) نضرب على ذلك مثلاً ما ورد في **الطبقات الكبرى** لابن سعد، الجزء الثاني، ص ٣٥٥-٣٥٨. =



تنبثق أمامنا، وبشكل مباغت، أسماء غير معروفة فتلقي ظلالاً من الشك حول تلك الافتراضات التي تُعرض لنا وكأنها حظيت بالإجماع، النسبي على الأقل.

كتابة أم حفظ عن ظهر قلب؟

يأتي غموض المفردات الأساسية ليزيد في حيرة قارئ هذه المعلومات. وهذه هي حال كلمة **قرآن** نفسها، وصيغة الفعل **جَمَعَ**. فنحن لا نعرف بالضبط ماذا كانت تعني كلمة القرآن آنذاك. فقد يكون الأمر يتعلق أحياناً بكل ما صدر عن محمد من **أقوال**. وهي أقوال تصبح بالضرورة قرآناً لكل من استظهرها وحفظها عن ظهر قلب. وفي بعض الأخبار التي وردتنا عن المصادر الإسلامية تغدو كلمة قرآن اسماً عاماً يدلّ على كل ما سُمع عن النبي، في حين سيجري التمييز لاحقاً بين ما هو قرآن وما هو حديث. وقد روي أن شخصاً يدعى سلمة الجرمي قال إنه كان من أكثر المؤمنين جمعاً للقرآن[٩]. وجاءت عبارته هذه في معرض كلامه عما صدر عن محمد من تعليمات بخصوص فريضة الصلاة ومن هو المؤهل من المؤمنين ليؤم المصلّين، علماً بأن النص الحالي للقرآن بخيل جداً بخصوص هذا الموضوع.

ويروى أن الخليفة معاوية بن أبي سفيان قال العبارة التالية رداً على من أنكر أن السلطة السياسية في الإسلام محصورة بأهل قريش: «بلغني أن رجالاً منكم يحدثون أحاديث ليست في كتاب اللّه ولا تؤثر عن رسول اللّه...». ونلاحظ أن معاوية لا يفرق هنا كثيراً بين «كتاب اللّه» و«الحديث»، أي الكلام المعزوّ إلى محمد. ومن هنا فقد استنتج بعض الدارسين أن «كلام اللّه» هو محض اصطفاء وتمييز لبعض كلام محمد[١٠].

وأما فيما يخص الفعل «جَمَعَ» فيقال لنا أكثر من مرة بأنه ينبغي أن نفهمه بمعنى الاستظهار والحفظ عن ظهر قلب. ولكننا نعلم أن هناك فعلاً خاصاً للدلالة على

= وانظر أيضاً السيوطي في كتابه: **الإتقان في علوم القرآن**، الجزء الأول، ص ١٩٩-٢٠٤ (الفصل ٢٠).

(٩) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء السابع، ص ٨٩-٩٠.

(١٠) أنظر صحيح البخاري، باب الأحكام، ٢. وانظر أيضاً غولدزيهر في كتابه: **دراسات عن السنة الإسلامية** *Études sur la Tradition musulmane*، منشورات مكتبة أميركا والشرق لأدريان ميزون نوف، باريس ١٩٨٤، ص ٤.



ذلك في اللغة العربية هو: «حفظ» مع مشتقاته. وإنما بهذا المعنى قِيل إن القرآن «جُمِع في صدور الرجال» أولاً ـ أي حُفظ.

وبدءاً من هذا الجمع في صدور الرجال أمر هذا أو ذاك من خلفاء محمد، بعد وفاته، بجمع كل ذلك كتابةً. وبديهي أن ذلك كله يمكن أن تكون له دلالته من منظور «الجدلية» بين الشفهي والكتابي، وهي جدلية موجودة في كل إنشاء لغوي. ولكن يبدو أن الغموض المُتعاطَى حول فعل «جَمَعَ» كان الدافع إليه الإفلات من طوق التناقضات ـ عندما تكون صارخة أكثر من اللزوم ـ في فحوى الروايات عن تاريخ تدوين القرآن. وربما كان المقصد أيضاً التخفيف من حدة الخلاف بين مختلف الفِرق الإسلامية بخصوص النصوص التي تستند إليها في جو من المجادلات المذهبية الحامية أو الحرب الأهلية.

فهكذا يروى مثلاً أن علي بن أبي طالب، صهر محمد، قال بأنه جمع القرآن في مصحف بعد موت النبي مباشرة. ولم يلبث أحد المتدخلين على النصوص أن قدَّم رواية مصحَّحة اتخذ فيها فعل الجمع معنى الحفظ عن ظهر قلب مع حذف كلمة المصحف. وهذه الظاهرة نفسها تتكرر غالباً لأجل أغراض أخرى.

ولكن بصرف النظر عن هذه المراوغات، فإن كلمة «جَمَعَ» تعني بالفعل الجمع المادي لنصوص مكتوبة في مجلد مترابط الصفحات، وهو ما دُعِي بالمصحف. والحال أن الكتابات الأولى سُجِّلت، على ما يقال لنا، ليس فقط على ركائز بدائية من أديم وعسب وألواح وعظام أكتاف وحجارة مسطَّحة، إلخ، بل كذلك على الرقّ أو البردي. وهناك رواية تفيدنا بأن محمداً استدعى كاتبه زيد بن ثابت قائلاً بالحرف الواحد: «ادعُ لي زيداً يجيء بالكتف والدواة واللوح» لكي يملي عليه إحدى الآيات[١١]. وزيد هذا يُقال بأنه كُلِّف جمع القرآن من قبل أبي بكر وعمر. وهو يروي الحكاية قائلاً: «فكنت أتبع القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعُسُب». وفي رواية أخرى: «فتتبعت القرآن أنسخه من الصحف والعسب وصدور الرجال»[١٢].

---

(١١) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء التاسع عشر، ص ٣٠٦.

(١٢) أنظر كتاب **المصاحف** لابن أبي داؤود، ص ٧. وانظر **تاريخ دمشق** لابن عساكر، الجزء التاسع عشر، ص ٣٠٧.



وتفيدنا رواية أخرى أن عائشة، زوجة محمد، كانت تمتلك في عهد الخليفة عثمان، وفي بيتها بالذات، «الأُدُم الذي فيه القرآن الذي كُتِب عن فم رسول اللّه». ثم يتابع الخليفة عثمان الذي نسبت إليه هذه الرواية قائلاً: «فأمرت زيد بن ثابت أن يقوم على ذلك»(١٣). ولكن زيداً هذا لا يتحدث في أي رواية منسوبة إليه عن وثائق عائشة(أو الأُدُم الذي فيه القرآن). ويصعب علينا التفكير ولو للحظة واحدة بأن زيداً ومحمداً كانا يجهلان وجود نصوص قرآنية مجموعة، ولو بشكل جزئي على الأقل، ومدونة على الجلد ومحفوظة لدى أحبّ زوجات النبي إلى نفسه. وإلا كيف يمكن لنا أن نفسر أن زيداً عندما استدعاه أبو بكر وعمر لتكليفه بجمع القرآن صرخ قائلاً قبل أن يقبل المهمة: «أتفعلان شيئاً لم يفعله رسول اللّه؟»(١٤). وهناك رواية أخرى تقول بأن الشخص الذي كُلِّف أولاً بجمع القرآن لم يكن زيد بن ثابت، بل كاتب آخر للنبي من المدينة يدعى أبيّ بن كعب(١٥). وأخيراً، تذهب روايات عديدة إلى أن القرآن الذي جمع في عهد عثمان لم يجمع بدءاً من النص المحفوظ عند عائشة، بل من صحف محفوظة عند حفصة، وهي أيضاً من زوجات النبي.

٣ ـ الآمرون بجمع القرآن طبقاً للمأثور الإسلامي

تفيدنا الروايات بأن الخليفتين الأول والثاني، أبا بكر وعمر، هما اللذان أمرا بجمع القرآن لأول مرة وكلّفا زيد بن ثابت، الكاتب السابق لمحمد، بالإشراف على العملية. ولكن من كان أول من أمر بذلك منهما؟ آأبا بكر أم عمر؟ الروايات تختلف حول هذه النقطة. فأحياناً تفيدنا بأن أبا بكر هو أول من أمر بذلك وأحياناً أخرى

---

(١٣) أنظر ابن شبّة، **تاريخ المدينة**، الجزء الثالث، ص ٩٩٧. وكلمة أُدُم هي جمع لكلمة أديم التي تعني «جلد الحيوان». من أجل التوسع حول هذا الموضوع، أي حول استخدام الجلد من أجل الكتابة قبل الهجرة وفي بدايتها، نحيل القارئ إلى **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثاني، ص ٥٥٣a_٥٥٤a، مادة «جلد»، بقلم أ. غروهمان. وانظر أيضاً البحث الذي كتبه يوسف راجب عن: «الكتابة على ورق البردي العربي في القرون الأولى للإسلام»، وهو منشور في كتاب جماعي أشرف عليه ألفريد لويس دي بريمار تحت عنوان **الكتابات الأولى**. ص ٢٢ والمراجع.

(١٤) ابن حنبل، **المسند**، ج٥، الحديث رقم ١٨٨.

(١٥) أنظر كتاب **المصاحف** لابن أبي داؤود، ص ٩.



تقول إنه عمر؛ وأحياناً تفيدنا بأنهما أمرا به معاً وأحياناً لا تذكر حتى اسم زيد بن ثابت[١٦].

يورد السيوطي في كتابه «**الإتقان في علوم القرآن**» خبراً مفاده أن أبا بكر الصديق حفظ القرآن عن ظهر قلب في عهد النبي. ولكنه يورد أيضاً نقلاً عن كتاب سابق على كتابه، ومفقود اليوم، الخبر المكرر التالي المعزوّ إلى ابن سيرين: «مات أبو بكر ولم يجمع القرآن. وقتل عمر ولم يجمع القرآن. قال ابن أشتة: قال بعضهم يعني لم يقرأ جميع القرآن حفظاً. وقال بعضهم: هو جمع المصاحف»[١٧].

فما حقيقة الأمر يا ترى؟ إذا نحَّينا التناقضات جانباً، فإن العديد من الروايات تقول لنا ما معناه: أبو بكر احتفظ بالنصوص القرآنية التي جمعها زيد إلى حين وفاته عام (٦٣٤م). وتحدد روايات أخرى بأنها كانت عبارة عن **قراطيس**، أي لفائف من ورق البردي. ثم انتقلت هذه المجموعة الأولى من نصوص القرآن إلى يد عمر بن الخطاب. وبعد مقتل عمر عام (٦٤٤م) حُفِظت لدى حفصة ابنة عمر وزوجة محمد[١٨]. بالطبع، ينبغي أن نأخذ كل ذلك على سبيل المشروطية. وبالفعل، وطبقاً لما يذكره نَقَلَة الأخبار، فإن الوثيقة القرآنية المحفوظة عند حفصة سوف تلقى مصائر متناقضة. فهناك من سيقول بأنها هي أساس القرآن الحالي الذي جُمِع في عهد عثمان. وهناك من سيقول بأنها وثيقة خطرة وينبغي إتلافها. وبالفعل، إن قصة جمع القرآن تشير إلى حوادث إتلاف وحرق رافقت هذه العملية.

إننا نستطيع أن نستخلص من روايات المأثور الإسلامي أن تجميع مصحف يحظى بالإجماع كان مرتبطاً بعدة مشكلات ذات طبيعة سياسية واجتماعية. وهذا يعني أن العملية كانت موضوع صراع كبير بين المسلمين بعد الفتح، وبالأخص بدءاً من خلافة عثمان بن عفان (٦٤٤-٦٥٦م). فأهل العراق كانوا مضادين لعثمان ومن مؤيدي

---

(١٦) **المسند** لابن حنبل، و**المصاحف** لابن أبي داؤود.

(١٧) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، الجزء الأول، ص ٢٠٢-٢٠٣، الفصل ٢٠، وهذا طبقاً لما ورد في كتاب **المصاحف** لابن أشتة. أما ابن سيرين فكان ينتمي إلى الجيل الثاني من المسلمين، وكان أحد الذين نقلوا عن زيد بن ثابت ومسلمين آخرين ينتمون إلى الجيل الأول، والسيوطي يعتقد أن سلسلة الإسناد الخاصة بهذا الخبر صحيحة.

(١٨) أنظر كتاب **المصاحف** لابن أبي داؤود، ص ٨-١٠.



المشروعية السياسية والدينية لعلي بن أبي طالب، صهر محمد. وهذا يفسر لنا سبب قولهم بأن علياً كان يمتلك مصحفاً خاصاً به، وأنه جمعه قبل كل الآخرين، بعد موت النبي مباشرة، وبشكل مستقل. وسوف ينتهز المأثور الشيعي اللاحق الفرصة ليطالب ببعض آيات منسيّة منه، وهي بالتحديد الآيات التي يُقال لنا إنها تبرهن على المشروعية السياسية ـ الدينية لعلي بن أبي طالب وذريته، وكذلك الآيات التي تؤكد المكانة المتميزة للأئمة من سلالة العليّين. وقد حُذِفت كلها، كما يُقال لنا، أثناء العملية التوحيدية التي قام بها عثمان بن عفان[١٩]. ومهما يكن من أمر، فإن الصراعات التي أدت في نهاية المطاف إلى مقتل عثمان ثم عليّ من بعده كانت مرتبطة أساساً بالتطورات التي طرأت على بيئة الفاتحين الذين استقروا مذّاك فصاعداً في أراضيهم الجديدة خارج الجزيرة العربية ونشبت بينهم خصومات وصراعات داخلية شتى. ولا يبدو أن تجميع القرآن لعب في هذه الصراعات دوراً مهيمناً إذا استثنينا الآيات المحذوفة التي يدعيها ويطالب بها العليّون (نسبة إلى علي بن أبي طالب).

وهذا ما يظهر من خلال الأخبار المختلفة التي تشكل لحمة سيرة الخليفة عثمان بن عفان والتي كان البلاذري قد جمعها. فجزء كبير من هذه السيرة مكرس للظروف التي أدّت إلى مقتل هذا الخليفة في المدينة وفي بيته بالذات عام ٦٥٦م. والمآخذ التي أخذت على عثمان مفصلة فيها أوسع التفصيل على مدار ما يمكن أن ندعوه بـ«جريدة متعددة الأصوات»، ومتقنة إتقاناً فذاً من منظور الإنشاء الأدبي. ومعظم تلك المآخذ ينصبّ على القرارات الإدارية التي اتخذها عثمان، وعلى نقضه القرارات التي كان اتخذها عمر بن الخطاب من قبله، وكذلك محاباته لأقاربه في التوظيف ـ إذ كان معظم ولاة الأمصار الذين اختارهم من الأسرة الأموية ـ واختلاساته للأموال العامة ومحاباته لبعض الأشخاص ـ كزيد بن ثابت على وجه الخصوص ـ دون غيرهم من صحابة محمد، وأخيراً إعادته النظر في إقطاعات أراضي الفتوحات، ونظام جبايتها، إلخ.

---

(١٩) أنظر بحث ميئير م.بار آشر: «القراءات المختلفة والإضافات التي أضافتها الشيعة الإمامية إلى القرآن»، بحث منشور في مجلة الدراسات الشرقية الإسرائيلية Israel Oriental Studies، العدد الثالث عشر (١٩٩٣)، ص ٣٩-٧٤.



ونستطيع أن نلاحظ أن مشكلة جمع القرآن لا تحتل إلاّ مكانة صغيرة للغاية داخل قائمة الاعتراضات التي حملها المتمردون القادمون من مصر والتي واجهوا بها عثمان في جو عاصف هائج: فهي لا تتجاوز نصف الصفحة من أصل الأربعين صفحة التي تتألف منها مدونة الشكاوى التي جمعها أعداؤه. ونستخلص من هذه الصفحات الأربعين أن مقتل عثمان كان نتيجة عدة حركات معارضة غذّتها مشاكل حادة ذات طبيعة سياسية وإدارية واجتماعية أساساً. وأما المآخذ المتعلقة بجمع القرآن فتبدو وكأنها مضافة إضافة لكي تكتمل الصورة[٢٠].

٤ ـ «أدركْ هذه الأمة!»

إن المأخذ الرئيسي الذي أُخذ على عثمان في نهاية المطاف بخصوص جمع القرآن كان التالي: إحراقه المصاحف المنافسة للمصحف الذي فرضه لاحتوائها على تلك الآيات التي يُقال إنها مؤيدة لعلي بن أبي طالب.

وأما الرواية التي غالباً ما تُساق عن الظروف التي دفعت بعثمان إلى جمع القرآن فهي التالية: كان حذيفة، القائد الفاتح لأرمينيا عام ٦٤٥-٦٤٦م، على رأس قوات قَدِمت من العراق. وإذ هالته اختلافات رجاله في تلاوة القرآن المستظهر بالذاكرة، جاء إلى عثمان يحثّه على جمع القرآن في نسخة مكتوبة موحدة، قائلاً له: «يا أمير المؤمنين أدركْ هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى».

وهكذا أمر عثمان بن عفان بجمع القرآن في مصحف واحد بالاعتماد على الصحف المحفوظة عند حفصة، والتي أعادها إليها بعدئذ، ثم أمر بحرق كل النسخ الأخرى[٢١].

والحق أنه لا يستبعد أن يكون التفكير بتوحيد نص المسلمين المقدس الأول قد فرض نفسه منذ زمن عثمان. فأجزاء السور الصادرة عن النبي المؤسِّس، والمستظهرة

---

(٢٠) البلاذري، **أنساب الأشراف**، الجزء الرابع (تحقيق إحسان عباس)، ص ٤٨١ وما تلاها. وانظر بشكل خاص ص ٥١٢ وما تلاها. وانظر بهذا الصدد مارتن هندس: **دراسات في تاريخ الإسلام الأولي**، الجزء الثاني بعنوان: مقتل الخليفة عثمان (١٩٧٢). وانظر أيضاً **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الخامس، مادة «قرّاء» بقلم ت. ناجيل، ص ٥٠٢a-٥٠٣a.

(٢١) **صحيح البخاري**، باب: فضائل القرآن.



أو المكتوبة، كانت آنذاك قيد التداول، وكانت تغذّي نزعة التقى والوفاء للديانة الجديدة التي أتى بها محمد. أضف إلى ذلك أن حذيفة كان يهودياً قبل اعتناقه الإسلام[٢٢]. وقد كانت لشعوب المناطق المفتوحة من مسيحيين ويهود وسامريّين وزرادشتيين نصوصهم الخاصة، في حين لم يكن للفاتحين نصهم. وإذا كان حذيفة قد لعب بالفعل الدور التحريضي الذي يُعزى إليه، فإننا نفهم حرصه على وجود كتاب مقدس واحد يكون خاصاً بأمة محمد ويضطلع لديها بالدور نفسه الذي تضطلع به التوراة لدى اليهود. ولكن في كل الأحوال كان الانقسام الذي يتهدد الأمة راجعاً إلى عوامل أكثر تعقيداً بكثير من مسألة التقى والورع وحدها. وهذه العوامل هي التي دفعت بالأمويين إلى الاستيلاء على السلطة على حساب علي وذريته، ثم إلى الدفاع عنها والمحافظة عليها وترسيخها في مواجهة أي حركة منافسة. وبالتالي، كان تشكيل كتاب مقدس موحّد يكتسب في مثل هذه الظروف أهمية سياسية أيضاً.

وبالفعل، كانت الوظيفة الدينية للسلطة السياسية في جميع مظاهرها واحداً من المعطيات التأسيسية للإسلام. وبالتالي فالدور الذي لعبه الخلفاء في تأسيس النصوص المقدسة للأمة لم يكن حدثاً عارضاً أو مغامرة أملتها الصدفة. فالخلفاء كانوا ورثة النبي الذي أسس أمة سياسية. والاعتراضات على السلطة لم تكن اعتراضاً على هذا المبدأ، وإنما على مشروعية الأشخاص أو السلالات المتنافسة على قيادة الأمة. وفيما يخص توحيد النص المقدس كان الأمويون هم في مركز القرار. وربما كان هذا هو السبب الذي حدا بالمأثور الإسلامي لأن يجعل من عثمان (الخليفة الثالث لمحمد) صاحب القرار الأكبر فيما يخص هذه المسألة، ولأن يطلق على النص الحالي للقرآن اسم «مصحف عثمان». وبالفعل، كان عثمان بن عفان أحد الخلفاء الأربعة المدعوين «بالراشدين» وأول أموي يشغل منصب الخلافة. ولكن على مدار القرن السابع الميلادي ما انفكت السلطة السياسية الأموية تتدخل في

---

(٢٢) أنظر ميكائيل ليكر: «حذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر، يهودي اعتنق الإسلام»، بحث منشور في كتاب بعنوان: **اليهود والعرب في الجزيرة العربية في فترة ما قبل الإسلام وما بعده بقليل** *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*، منشورات الديرشوت، أشغات، فاريوروم، ١٩٩٨، الجزء الخامس.



تشكيل المصاحف. وأوضح مثال على ذلك قصة مصحف حفصة الذي لا نعرف عنه شيئاً إلا من خلال المصادر الإسلامية نفسها.

٥ ـ مصاحف حفصة

كانت حفصة بنت عمر، على ما يقال، تعرف الكتابة. بل هناك حديث نبوي يخبرنا باسم وشخص المرأة التي علّمتها الكتابة[٢٣]. ويروي لنا حديث آخر المبادرة التي اتخذتها عندما راحت تنسخ على عظم كتف حيوان بعض مقتطفات من قصة يوسف، النبي التوراتي. وقد فعلت ذلك في أرجح الظن انطلاقاً من بعض المرويات اليهودية. ولا شك أنها كانت تعرف مَن تقلّد في هذا المجال. فأبوها عمر بن الخطاب كان طلب من أحدهم أن ينسخ له مقاطع أعجبته من التوراة على الرقّ ثم جاء إلى محمد يعرضها عليه. ويُقال بأن ردَّ فعل محمد كان سلبياً في كلتا الحالتين. وكلمات الشجب التي تلفّظ بها آنذاك استخدمت فيما بعد من قبل المسلمين لتحريم قراءة أي شيء آخر غير القرآن فيما يخص الدين، «وذلك لأنه كافٍ عن كل ما سواه من الكتب»[٢٤].

يتكلم أهل الحديث تكراراً عن مصحف حفصة. ونستخلص من المرويات المنقولة عن هذا الموضوع أنه كان لدى والدها عمر بن الخطاب عبد أسود مُعْتَق اسمه: عمرو بن رافع. وهو من قبيلة لخم الواقعة عند التخوم السورية ـ الفلسطينية. وقد استخدمته حفصة ككاتب ليخطّ لها مصحفها. ولكنهم لا يذكرون أي تاريخ دقيق لهذه العملية سوى القول بأنها حدثت بعد موت محمد: أي بين ٦٣٢ و٦٦٥، عام وفاة حفصة نفسها. وأكثر ما يجري التركيز عليه أن حفصة طلبت من كاتب مصحفها أن يدخل في مقطع بعينه منه خاص بالصلاة آية عن صلاة العصر، وذلك طبقاً «لما سمعت تلاوته من رسول اللّه»[٢٥].

---

(٢٣) أنظر من كتابنا هذا القسم الثالث، الفصل الثالث، الفقرة الرابعة.

(٢٤) أنظر مسند عبد الرزاق ومسند ابن حنبل، ج٣، الحديث رقم ٤١٧٠. وانظر ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، انظر بشكل خاص تفسير الآيات الثلاث الأولى من سورة يوسف.

(٢٥) جاء في رواية ابن أبي داؤود في كتاب **المصاحف**: «حدثنا عبيد اللّه بن نافع أن حفصة أمرت مولى لها أن يكتب لها مصحفاً وقالت: إذا بلغت «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى



وتُعزى إلى عائشة، في روايات متعددة الصيغ أيضاً، محاولة مماثلة لإدراج الإضافة نفسها في الموضع نفسه من النص. ولكن في القرآن الحالي لا تَمْثُل هذه الإضافة لا في الموضع المذكور، ولا في أي موضع آخر، علماً بأن هذه الصلاة، نقصد صلاة العصر، تشكل جزءاً من فريضة الصلوات الخمس اليومية للمسلمين. وسواء أصحت هذه الروايات أم لا، فإنها تدل على وجود فعالية كتابية ناشطة بعد موت محمد، وتشمل هنا فرائض العبادة.

وأخيراً، يُذكر اسم حفصة بخصوص نقطة مهمة. إذ يقال إن بنت عمر بن الخطاب كانت تمتلك في بيتها صحفاً تأتت من أول جمع للقرآن حصل في عهد أبي بكر وعمر. ويُقال إن هذه الصحف كانت هي نواة المصحف الذي أُنجز بإشراف زيد بن ثابت ومعاونيه في عهد عثمان بن عفان، وإنها أعيدت إلى صاحبتها الشرعية بعد إتمام العملية[٢٦].

إن مجمل هذه الأخبار الدائرة حول حفصة وانخراطها في الفعالية الكتابية للنصوص القرآنية توحي لنا بأنه قد وجد فعلاً شيء ما يمكن أن يكون اتخذ هيئة «صُحُف». ويُقال إن هذه الصحف أُتلفت من قبل مروان بن الحكم، الوالي الأموي على المدينة.

كان مروان هذا ابن عم عثمان بن عفان. وكان عمل لديه ككاتب. وبعد مقتل عثمان أصبح لفترة والياً على المدينة في ظل حكم معاوية[٢٧]. ويقال بأنه في تلك الفترة أمر أحدهم بالذهاب إلى حفصة ومطالبتها بالصحف التي احتفظت بها لكي

= وقوموا للّه قانتين» فلا تكتبها حتى أمليها كما سمعت رسول اللّه (ص) يقرأها. فلما بلغ، أمرته فكتبها: «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا للّه قانتين». وانظر أيضاً **الطبقات الكبرى** لابن سعد، الجزء الخامس، ص ٢٩٩. وابن سعد يستشهد بخصوص كاتب حفصة، عمرو بن رافع، ببيت هازل من الشعر :

واخـدم الأقـوام حـتـى تـخـدمْ   تـكـن شـريـك رافـع وأسـلـمْ

ومعلوم أن رافع، والد كاتب حفصة، كان عبداً عند عمر بالإضافة إلى أسلم.

(٢٦) **صحيح** البخاري، باب فضائل القرآن.

(٢٧) للمزيد من الاستعلام عن مروان بن الحكم، أنظر ابن عبد البر: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء الثالث، ص ١٣٨٧-١٣٩٠. وانظر أيضاً **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السادس، ص ٦٠٦b-٦٠٨a، مادة: **مروان بن الحكم**.



يحرقها. «فقد خشي أن يخالف بعض الكتاب بعضاً». ولكن حفصة رفضت. ثم يُقال إنه بعد موت حفصة عام (٦٦٥م) أمر مروان بن الحكم أخاها عبد اللّه بن عمر بأن يرسل إليه هذه الصحف. وقد امتثل عبد اللّه للأمر، فمزقها مروان وحرقها «مخافة أن يكون في شيء من ذلك اختلاف لما نسخ عثمان رحمة اللّه عليه»[٢٨].

وهناك رواية أخرى تستعيد القصة من جديد. وفيها نجد أن التفسير الذي يقدمه مروان لموقفه هو أن مضمون هذه الصحف كان قد سجَّله عثمان، على كل حالٍ، في مصحفه. وقد قال، أو يُقال إنه قال: «إنما فعلت هذا لأن ما فيها قد كتب وحفظ بالمصحف فخشيت إن طال بالناس زمان أن يرتاب في شأن هذه الصحف مرتاب أو يقول إنه قد كان شيء منها لم يُكتب»[٢٩].

هذه الوقائع حصلت، بحسب أقوال الرواة، في ظل ولاية مروان على المدينة، وذلك في السنوات الأولى من عهد معاوية[٣٠].

لم يكن عبد اللّه بن عمر، أخو حفصة، رجل سياسة. ولكنه كان أحد كبار علماء الأمة الإسلامية الوليدة. ولا تفيدنا الروايات هل كان قرأ الصحف المودعة عند أخته، وما كان رأيه فيها. ولكن ما إن انتهت جنازة حفصة حتى امتثل فوراً لأمر الوالي الأموي. ولا تقول لنا الروايات لماذا. ولكننا نعلم أنه رفض أن يقدم البيعة لعلي بن أبي طالب، منافس معاوية على السلطة.

وفي حصيلة الحساب إننا لا نعرف شيئاً عما كانت تحتويه صحف حفصة. كما لا نعرف ما الذي نسخه عثمان منها، أو ما حذفه إذا كان قد حذف شيئاً.

أما ما روي مراراً وتكراراً من أنه، في لحظة مقتله، سال دمه على هذه الآية أو تلك من آيات نسخته الخاصة من القرآن، فلا يعدو أن يكون بالأحرى ضرباً من إنشاء أدبي. فعلى الرغم من كل ما قيل حول الموضوع، فإن هذا القرآن المغطَّى بالدم بقي مفقوداً حتى منذ أقدم أحقاب المأثور الإسلامي[٣١]. ولكن ما يمكن أن

---

(٢٨) أنظر ابن أبي داؤود السجستاني: **كتاب المصاحف**، ص ٢١. وانظر أيضاً البلاذري: **أنساب الأشراف**، الجزء الأول، ص ٤٢٧ (رقم ٨٨٨).

(٢٩) **المصاحف** لابن أبي داؤود السجستاني، ص ٢٤-٢٥.

(٣٠) **المصاحف** لابن أبي داؤود، ص ٢١.

(٣١) البلاذري: **أنساب الأشراف**، الجزء الرابع، ص ٥٧٤ وص ٥٨٥ وفي مواضع متفرقة.



نستخلصه من مجمل هذه الروايات هو الدور الحاسم الذي لعبته سلطة الخلافة في تثبيت الأساس الكتابي للأمة الإسلامية.

٦ ـ عبيد اللّه بن زياد، الوالي الأموي على العراق

كان عبيد اللّه بن زياد حفيد أبي سفيان من الأسرة الأموية. وقد أرسله عمه الخليفة معاوية عام ٦٧٦م على رأس قوات عسكرية من أجل فتح بخارى وما وراء النهر «أوزبكستان الحالية». وقد خلف بدءاً من عام ٦٧٥م والده زياد على العراق وأقام في البصرة كوالٍ لمعاوية وابنه يزيد. وكان هذا المنصب وشاغله على أعلى مستوى من الأهمية في إقليم هو بدوره على أعلى مستوى من الأهمية. فالعراق كان آنذاك المنطقة الأكثر تمرداً على السلطة الأموية. وكان يعتبر مهد الأحزاب المنشقة الأكثر تصميماً على محاربة الأمويين. ومعلوم أن عبيد اللّه هذا سحق انتفاضة الخوارج عام ٦٧٨م. وقاد العمليات التي أدت إلى هزيمة الحسين بن علي ومقتله في كربلاء عام ٦٨٠م. ولكنه هزم وقتل في نواحي الموصل على أيدي قوات الثائر الشيعي المختار عام ٦٨٦م[٣٢].

كان عبيد اللّه رجلاً محنكاً في السياسة. وقد عرف بمهارة فائقة كيف يستميل إلى الأمويين ولاء بعض الزعماء الذين كانوا يزمعون تقديم البيعة لخلافة عبد اللّه بن الزبير المنافسة لهم في مكة. وهو على وجه الخصوص الرجل الذي حثَّ مروان على مقاومة هذا الإغراء وترشيح نفسه لمنصب الخلافة في دمشق. وهذا ما فعله ليغدو بذلك أول خلفاء العصر الأموي الثاني. وكان، كوالده زياد بن أبي سفيان قبله، عديم الشفقة تجاه معارضي السلالة الأموية كما تجاه معارضيه الشخصيين. وتروى عنه كما عن والده قصص مرعبة في هذا الخصوص[٣٣].

وعن طريق ابن أبي داؤود السجستاني، مؤلف «**كتاب المصاحف**»، نعلم أن

---

(٣٢) أنظر هنري لاوست: **الانشقاقات المذهبية في الإسلام**، ص ١٩-٢٨.

(٣٣) **الأغاني** لأبي الفرج الأصفهاني، الجزء الثامن عشر، ص ٢٦٢ وما تلاها. وانظر ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، الجزء الخامس، ص ٦٣٩-٦٤٠. وانظر ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، الجزء السادس، ص ٣٤٩-٣٥٠. وأما فيما يخص الشاعر ابن مفرغ فانظر **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثالث، ص ٩٠٦a، مادة: ابن مفرغ.



عبيد اللّه تدخل في تثبيت النصوص القرآنية. فقد كلَّف كاتبه يزيد الفارسي بإدخال إضافات عديدة إليها، فـ «زاد في المصحف ألفي حرف». ولكن هذا الكاتب لا يقدم لنا أية معلومات عن الهوية المادية لهذا المصحف، ولا عن طبيعة الإضافات. والواقع أن غموض كلمة «حرف» هنا يترك الباب مفتوحاً أمام شتى ضروب التخمين. وقد انزعج خليفة عبيد اللّه على حكم العراق، أي الحجاج بن يوسف الثقفي، من هذه المبادرة التي أقدم عليها سلفه وأرسل يستدعي الكاتب. وقد روى هذا سلفه. لنستمع إلى هذا الأخير يقول: «فانطلقت إليه وأنا لا أشك أن سيقتلني». ولكنه استطاع تسكين غضب الوالي بردّ فيه تملّق فطن. وأما فيما يخص ناقل الرواية فقد علّق قائلاً بأن الأمر يتعلق بتصحيحات إملائية من قبيل إضافة حروف العلّة الطويلة ليصير «قلوا» قالوا، و«كنوا» كانوا. وهاكم الرواية بحذافيرها: «قال يحيى بن حكيم حدثنا يحيى بن حماد قال حدثنا عبد العزيز بن المختار عن عبد اللّه بن فيروز قال حدثني يزيد الفارسي قال زاد عبيد اللّه بن زياد في المصحف ألفي حرف، فلما قدم الحجاج بن يوسف بلغه ذلك فقال: من ولّى ذلك لعبيد اللّه؟ قالوا ولّى له ذلك يزيد الفارسي. فأرسل إليّ فانطلقت إليه وأنا لا أشك أن سيقتلني، فلما دخلت عليه قال: ما بال ابن زياد زاد في المصحف ألفيْ حرف ؟ قال: قلت أصلح اللّه الأمير إنه ولد بكلاّء البصرة فتوالت تلك عني، قال صدقت، فخلا عني. وكان الذي زاد عبيد اللّه في المصحف كان مكانه في المصحف «قالوا» قاف لام، و«كانوا» كاف نون فجعلها عبيد اللّه «قالوا» قاف ألف لام واو ألف، وجعل «كانوا» كاف ألف نون واو ألف»[٣٤].

إذا ما نظرنا إلى المسألة على ضوء النقوش التي اكتشفت في النقب، فإنه يبدو لنا أن الكتابة الإملائية لهذا النوع من الأفعال ذات حرف العلّة في وسطها كانت شائعة وممارسة بشكل صحيح في تلك الحقبة. والنقش الذي كتبه معاوية على سدّ الطائف عام ٥٨هـ/ ٦٧٨م يجسّد أيضاً نوعاً من الكتابة العربية الواثقة نسبياً بقواعدها الأساسية[٣٥]. ويبدو أن ناقل الرواية إذ علَّق على حكاية الكاتب ما كان يعرف ما نوع الإضافات التي زادها الوالي الأموي على النصوص، ولا ما هي هذه النصوص.

(٣٤) **المصاحف** لابن أبي داؤود، ص ١١٧.

(٣٥) أنظر من كتابنا هذا القسم الثالث، الفصل الثالث، الفقرة رقم (٣) والفقرة رقم (٦).



٧ ـ الحجاج بن يوسف، والي العراق

كان مروان بن الحكم قد أصبح خليفة عام ٦٨٤م في الوقت الذي اتسع فيه نطاق تأثير الخلافة المنافسة للأمويين في مكة. وقد فاز بالخلافة لأن الأمويين من فرع أبي سفيان كانوا عاجزين عن الاتفاق على شخص منهم يكون جديراً بهذا المنصب في سوريا. وبوصول مروان إلى سدة الخلافة دشّن الحقبة الثانية من الخلافة الأموية، وهي الحقبة المروانية. ولكنه لم يستمر في الحكم أكثر من عام واحد، ليحلّ محله ابنه عبد الملك بن مروان الذي حكم مدة عشرين سنة (٦٨٥-٧٠٥م)[٣٦]. وإنما في الحقبة المروانية، وبخاصة في عهد عبد الملك بن مروان، ظهرت أولى تيارات التفكير العقائدي لدى المسلمين بعد الفتح. وكان الشاغل الأول لهذه التيارات مشكلات المشروعية السياسية والدينية للحكم[٣٧]. ففي تلك الحقبة التي شهدت حروباً أهلية متتالية اتخذت أهمية كبرى، على ما يبدو، الرهاناتُ المتعلقة بالنصوص المقدسة[٣٨]. وإنما في هذا السياق راح الحجاج بن يوسف، والي العراق الشهير، يتدخل بدوره في الموضوع[٣٩].

واشتهر الحجاج بإمارته على العراق أكثر من سلفه عبيد اللّه بن زياد. ففي عهد عبد الملك بن مروان كان بلا مماراة الشخص الذي يدعوه الصحفيون اليوم، بشيء

---

(٣٦) هاوتنغ: **السلالة الأولى للإسلام، الخلافة الأموية**، ١٩٨٧، ص ٤٦-٤٧.

(٣٧) حول مختلف التيارات السياسية والعقائدية في الإسلام نحيل القارئ إلى كتاب هنري لاوست: **الانشقاقات المذهبية في الإسلام** (١٩٦٥)، الفصل الثاني. وانظر أيضاً كتاب ميخائيل كوك: **العقيدة الإسلامية الأولى** Early Muslim Dogma، مطبوعات جامعة كمبردج، ١٩٨١، وانظر أيضاً **الموسوعة الإسلامية**، مادة: **خوارج**، وكذلك مادة **قدرية** ومادة: **مرجئة**.

(٣٨) ميخائيل كوك: **العقيدة الإسلامية الأولى**، ص ١٦-٢٠ وفي مواضع متفرقة.

(٣٩) فيما يخص الحجاج يمكن للقارئ أن يطلع على مادة «الحجاج» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثالث، ص ٤١b-٤٥a. وانظر أيضاً ج.ر. هاوتنغ: **السلالة الأولى للإسلام، الخلافة الأموية**، ص ٦٦-٧١. وحول دور الحجاج فيما يخص تاريخ القرآن، انظر ألفونس مينغانا: «نقل القرآن»، بحث منشور في مجلة جمعية مانشستر للدراسات المصرية والشرقية، ١٩١٦، ص ٢٥-٤٧. وقد استعيد في كتاب ابن وراق: **أصول القرآن. مقالات كلاسيكية عن الكتاب المقدس للإسلام** *The Origines of the Koran. Classic Essays on Islam's Holy Book*، منشورات نيويورك، كتب بروميثيوس، ١٩٩٨، ص ٩٧-١١٣. وانظر أيضاً بلاشير: **مدخل إلى القرآن**، ص ٧١ وما تلاها.



من الرهبة، رجل النظام القوي. وكنت تحدثت في الفصل السابق عن التحالف القبلي لثقيف في الطائف، وعن العلاقات المتينة التي عقدها الثقفيون ـ وإليهم ينتمي الحجاج ـ منذ زمن طويل مع الأسرة الأموية. وإنما تحت قيادة الحجاج، الذي كرّس كل ولائه للأمويين، أمكن أخيراً سحق الخليفة المنافس لهم في مكة عبد اللّه بن الزبير. فقد حاصر الحجاج مكة طيلة سبعة أشهر ولم يتردد في قصف الكعبة ذاتها بالمنجنيق وهي في عزّ موسم الحج. وقد دُعيت هذه السنة التي تم فيها هذا الانتصار الأموي، والتي شهدت نهاية صراع دام أكثر من عشر سنوات (٦٨١-٦٩٢م) وتحقُّق وحدة السلطة الخلافية، دُعيت بـ «عام الجماعة» أي الوحدة. وبصفته والياً على العراق استطاع الحجاج أيضاً إحراز عدة انتصارات على غلاة الخوارج بين عاميّ (٦٩٤ و٦٩٧م).

يُضاف إلى ذلك أن الحجاج كان في قلب السلطة السياسية والإدارية للعراق. ويشير المؤرخون إلى عدة قرارات اقتصادية واجتماعية اتخذها، ولاسيما منها ما يرمي إلى تحسين وضع الزراعة. وأخيراً، كان الحجاج يتقن العربية إتقاناً جيداً، إذ كان متأدباً ومعلّم مدرسة في الطائف أثناء شبابه الأول. والخطب السياسية التي يُقال إنه ألقاها في العراق وبالعراقيين هي بالفعل آية في الفصاحة، وتحتل مكاناً مرموقاً في جميع المنتخبات الأدبية العربية[٤٠].

كل هذا يفسِّر سبب كثرة الكلام عن تدخلاته العديدة في كيفية تشكيل النص القرآني. فبعضهم يكتفي بالقول بأنه اقتصر في تدخلاته هذه على تصحيح القراءات الغالطة، أو ترتيب السور والآيات، أو أخيراً تحسين كتابة النص عن طريق إدخال النقاط وحروف العلّة لأول مرة[٤١]. وفي الواقع نحن لا نعرف بالضبط كيف ومتى أدخلت قواعد التنقيط والتعليل بالنسبة للنص القرآني. فالروايات في المصادر الإسلامية حول الموضوع عديدة ومتناقضة. وهي تتحدث عن أشخاص آخرين غير الحجاج كانوا أول من أدخل حروف العلّة والنقاط فوق الحروف العربية

(٤٠) **تاريخ الطبري**، ج٢، ص ٨٢٣، **والبيان والتبيين** للجاحظ، ج١، ص ٣٩٣.
(٤١) **المصاحف** لابن أبي داؤود، ص ١١٩-١٢٠، **ووفيات الأعيان** لابن خلكان، الجزء الثاني، ص ٣٢. وانظر ريجيس بلاشير: **مدخل إلى القرآن**، ص ٧١ وما تلاها.



وتحتها[٤٢]. وتلافياً لهذه التناقضات انتهى الأمر بالرواة إلى أن جعلوا من هؤلاء الأشخاص تلامذة أو أساتذة بعضهم لبعض. الشيء الوحيد الذي نعرفه بشكل موثوق بالمقابل هو أن أقدم ما بحوزتنا من الشذرات المخطوطة للقرآن الحالي لا تحتوي على نقاط ولا على حروف علة. وإحدى أقدم هذه الشذرات تعود، في أحسن الأحوال، إلى نهاية القرن السابع الميلادي.

وأخيراً هناك مصادر أخرى تقول بأن الحجاج شكّل مصحفه الخاص به وأرسل نسخاً منه إلى مختلف عواصم الامبراطورية لكي يُعْتَمد رسمياً على حساب المصاحف السابقة التي أمر بإتلافها[٤٣]. ولكن هذا لم يعجب كل ولاة الأقاليم. فهناك مؤرخان من مصر يقولان بأن والي هذا الإقليم عبد العزيز بن مروان، أي أخا الخليفة عبد الملك، انزعج وقال: «كيف يبعث بمصحف إلى كورة أنا رئيسها!»[٤٤].

وطبقاً لبعض الأقوال، فإن الحجاج كان أول من أرسل نسخاً من مصاحفه إلى عواصم الامبراطورية ومنع كل ما عداها من المصاحف. ولكن هناك أيضاً من يقول بأنه كرر بادرة عثمان بن عفان نفسها عندما أمر بحرق أو إتلاف كل المصاحف المنافسة لمصاحفه. وأما بعضهم الثالث فيقول إن المصاحف المنافسة الأخرى بقيت تُتداول، وإن الخلفاء العباسيين هم من سيلغون لاحقاً مصحف الحجاج.

كل هذه المعلومات المتراكمة تجعلنا نعتقد، على الرغم من تناقضاتها، بأن خلافة عبد الملك بن مروان ورجله المخلص الحجاج مثلت بالفعل لحظة أساسية بالنسبة إلى تثبيت النص القرآني الذي نمتلكه اليوم، وإن يكن جمعه معزوّاً بالعموم إلى عثمان الذي سمي المصحف الحالي باسمه.

٨ ـ عبد الملك بن مروان

عاش الحجاج الشطر الأكبر من حياته السياسية في ظل خلافة عبد الملك. فقد

---

(٤٢) **المصاحف** لابن أبي داؤود، ص ١٤١، **ووفيات الأعيان** لابن خلكان، ج٦، ص ١٧٥، **ومعجم الأدباء** لياقوت، ج٣، ص ٤٣٦.

(٤٣) **الوفاء** للسمهودي، ج٢، ص ٦٦٧-٦٦٨.

(٤٤) أنظر بحث ألفونس مينغانا: **نقل القرآن**، منشور في مجلة جمعية مانشيستر للدراسات المصرية والشرقية، ١٩١٦، ص ٣٣ والمراجع.



كان هذا الخليفة يثق به مثلما وثق به أيضاً ابنه الوليد بن عبد الملك حتى موته عام ٧١٤. وقد نقلت التصريح التالي عن عبد الملك عدة مصادر: «أخاف الموت في شهر رمضان. فيه ولدت وفيه فطمت وفيه جمعت القرآن»(٤٥).

يمكن أن نفهم هذا التصريح على أنه كفالة قدمها الخليفة للفعالية الكتابية التي قام بها واليه على العراق ولبادرته في إرسال نسخ من مصحفه الخاص إلى مختلف عواصم الامبراطورية. ذلك أن عبد الملك بقي سيد الموقف حتى بالنسبة للحجاج. وبالتالي يصعب التصور بأن الحجاج تحمل مسؤولية إرسال نسخة من مصحفه إلى والي مصر، أخي عبد الملك، بدون استشارة الخليفة(٤٦).

ولكن هنا، كما في مواضع أخرى عديدة، فإن معنى الفعل «جمع» (أي جمع النصوص المكتوبة، أو حفظها عن ظهر قلب) كان في مركز المناقشة التي سعت إلى تفسير الروايات المتنوعة لتصريح عبد الملك(٤٧). بيد أن ما نعرفه عن التدخلات المتتالية التي قام بها الواليان الأمويان بموافقة من الخلفاء، وبالأخص منهما الحجاج في عهد عبد الملك، يجعل هذه المناقشة ثانوية في نهاية المطاف. فالأمر لا يتعلق بمجرد استظهار وحفظ عن ظهر قلب.

وبالفعل، في عهد عبد الملك، وبالتالي في تاريخ محدد بدقّة، رأى النور أول تحديد عقيدي لوحدانية اللّه طبقاً للإسلام: «قل هو اللّه أحد. اللّه الصمد. لم يلد ولم يُولد. ولم يكن له كفؤاً أحد»(٤٨).

---

(٤٥) البلاذري: **أنساب الأشراف**، الجزء الحادي عشر، ص ٢٦٤. وقد استشهد به موشي شارون في دراسة بعنوان: الأمويون بصفتهم أهل البيت، مجلة القدس للدراسات العربية والإسلامية، ١٤ (١٩٩١)، ص (١٣١) وهامش رقم (٣٧).

(٤٦) سوف ينتصر الخليفة لأنس بن مالك الخادم السابق لمحمد ضد واليه الحجاج في خلاف سياسي عنيف. أنظر بهذا الصدد مادة أنس بن مالك في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص ٤٩٦a. وانظر أيضاً مادة الحجاج بن يوسف في **الموسوعة الإسلامية** ذاتها، الجزء الثالث، ص ٤٢a.

(٤٧) **تاريخ** ابن العبري، ص ١٩٤، **ولطائف المعارف** للثعالبي، الترجمة الإنكليزية، ص ١٠٩.

(٤٨) حول معنى «الصمد» أنظر بحث المستشرق الألماني جوزيف فان أيس: «الإله الشاب: التشبيه في الإسلام الأول»، بحث منشور في مجلة القراءة الجامعية للدين، مطبوعات جامعة ولاية أريزونا، مارس، ٣، ١٩٨٨، ص ١-٢٠. وطبقاً لما يقوله المفسرون القدامى فإنه لا يمكن لأي شيء أن يدخل إلى اللّه (الأغذية مثلاً) لأنه لا يوجد فيه أي «فراغ»، ولا شيء يخرج منه (كالبذرة التي تؤدي إلى الإنجاب مثلاً). أنظر بهذا الصدد «تفسير» مقاتل بن سليمان، الجزء الرابع، ص ٩١٤.



إن هذا الإعلان التوحيدي يشكّل، مع بعض التباينات، جزءاً من جملة أحاديث نقلت عن النبي محمد في مناسبات شتى. ونحن نجده منقوشاً بالفسيفساء داخل قبة الصخرة في القدس، على الواجهة الخارجية الجنوبية للرواق المُقَنْطَر المثمَّن الأضلاع، وهو مسبوق بالعبارة التالية: «بسم اللّه الرحمن الرحيم. لا إلّه إلا اللّه لا شريك له»[٤٩]. وسوف نجده منقوشاً على أول النقود المضروبة باللغة العربية عام ٦٩٧م. ولكنه مبتور من فعل الأمر الأولي «قلْ»[٥٠] ومن آخر جملة فيه: «ولم يكن له كفؤاً أحد». ثم غدا شبه لازمة مكرورة في نقوش خلفاء عبد الملك، ومنها مثلاً نقش بناء مسجد عمر بن عبد العزيز في مدينة بُصْرى بسوريا (ما بين عاميّ ٧١٧-٧٢١). وهذا النقش لا يحتوي على فعل الأمر «قلْ» لأنه تخالطه صيغ دينية أخرى عن وحدانية اللّه[٥١]. وأخيراً، إننا نجد هذا التحديد العقيدي المقتضب لوحدانية اللّه في الآيات الأربع التي تتألف منها السورة ١١٢ من القرآن والمدعوة بسورة الإخلاص. وهي هنا كاملة تماماً كما هي في نقش قبة الصخرة.

وهناك نقوش عديدة أخرى محفورة على قبة الصخرة تتضمن شذرات من نصوص إعلانية أو سجالية، وهي موزَّعة على مختلف واجهات الرواق المقنطر المثمَّن الأضلاع، وموجهة أساساً ضد عقيدة التثليث المسيحية بتوكيدها: «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون»[٥٢].

= وانظر بشكل خاص تفسيره لسورة التوحيد في القرآن. وهذا النوع من التفسير موجود أيضاً في أحاديث نبوية عديدة.

(٤٩) أنظر بهذا الصدد كريستيل كسلر: «نقش عبد الملك في قبة الصخرة: إعادة تأويل وفهم»، بحث منشور في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية لبريطانيا وإيرلندا، ١٩٧٠، ص ٨.

(٥٠) هنري لافوا: **فهرس تصنيفي للعملات الإسلامية الموجودة في المكتبة الوطنية. الخلفاء الشرقيون** *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothéque nationale*، باريس، المطبعة الوطنية، ١٩٨٧، ص ٦٠ (رقم ١٥٩)، ص ٦٢ (رقم ١٧٢) بالإضافة إلى الألواح. وانظر أيضاً دومينيك وجانين سورديل: **حضارة الإسلام الكلاسيكي**، ص ١٠٤.

(٥١) صولانج أوري: «نقش تأسيس الجامع العمري في بصرى»، بحث منشور في Sonderdruck aus Damaszener Mitteilungen، (١٩٩٩)، معهد الآثار الألمانية، مايانس ١٩٩٩، ص ٣٧٥، هامش رقم ١٧ ولوح رقم ٥٠a.

(٥٢) المشركون: كلمة عربية تقابلها في اللغة الفرنسية: Associateurs: أي أولئك الذين يشركون باللّه آلهة أخرى: أي اليهود والمسيحيون. انظر بهذا الصدد بحث صولانج أوري: الجوانب الدينية



ويمكن لنا بسهولة أن نفسر سبب هذا الطابع السجالي: فقبة الصخرة كانت عبارة عن صرح يشهد على عظمة الإسلام وقوة حضوره في قلب القدس بفلسطين حيث كان المسيحيون لا يزالون يشكلون أغلبية السكان. ومضمون هذه النصوص المنقوشة يشكل أيضاً جزءاً من الأحاديث المعزوة إلى النبي، كما أنه سيعبّر عن نفسه من خلال صيغ شتى في المصحف الناجز، وإن على تفرّق ومع تنويعات وتعديلات طفيفة اقتضاها سياقها الجديد. إذن فحقبة عبد الملك بن مروان شكّلت مرحلة حاسمة في تشكيل هذه النصوص. ويمكن القول بأن العبارات المنقوشة على قبة الصخرة تمثل أول وثائق قابلة للتأريخ بدقة وثبوت. وأما الشذرات المتضمنة مع بعض التنويعات والتعديلات في مسانيد الحديث النبوي فلا يُقال لنا بصراحة إنها استشهادات قرآنية.

إن أقدم الشذرات المخطوطة من القرآن على ورق الرقّ ليست مؤرخة، وتحديد تاريخها بدقة ليس سهلاً ويطرح عدة مشاكل خاصة. لا ريب في أن نمط كتابتها عتيق جداً، ولا يحتوي على أي تنقيط يمكنه أن يساعدنا على التمييز بين الحروف الصوامت ذات الشكل الواحد، ولا على أي حركات أو حروف علة تتيح لنا أن نلفظها بشكل صحيح. ولكن حتى لو لجأنا إلى مناهج المقارنة الأثرية الأكثر دقة فإن تأريخها بشكل مؤكد يظل مستعصياً علينا. والواقع أن الطريقة الضاربة في القدم في كتابتها «استمرت فترة طويلة حتى بعد اختفائها من الاستخدام اليومي، بالنظر إلى ما تتمتع به من هيبة وتوقير» (يوسف راجب). والواقع أن عدداً من النصوص القرآنية التي تعود بتاريخها إلى القرنين الثامن والتاسع قد وصلتنا بالفعل، وهي من نمط الكتابة نفسها ولا تحتوي مع ذلك على نقاط أو حروف علة[٥٣]. ويعتقد فرانسوا

= للنصوص المنقوشة لبدايات الإسلام، ص ٣٢ وما تلاها. وهو بحث منشور في: **الكتابات الإسلامية الأولى**، ص ٣٢.

(٥٣) فرانسوا ديروش: **مخطوطات القرآن. بحث عن أصول فن الخط أو الكتابة القرآنية** (المكتبة الوطنية الفرنسية)، ص ٥٠-٥١ والألواح. وانظر أيضاً للمؤلف نفسه: **كتاب مدرسي لفك رموز المخطوطات ذات الكتابة العربية**، ص ٢٣٨-٢٤٢. وانظر أيضاً دراسة يوسف راجب عن: كتابة ورق البردي العربية في القرون الأولى للإسلام، في: **الكتابات الإسلامية الأولى**، ص ١٦-٢٠. وانظر النسخ المصورة عن مقاطع قرآنية متفرقة وغير مشكَّلة تعود إلى القرن الثامن الميلادي وما بعده في بحث غراف فون بوتمر بعنوان: «قرآن»، في مجلة غوتا للدراسات الاستشراقية، ١٩٩٧، ص ٩٩-١٢٢. أنظر هنا بشكل خاص ص (١٠٥) وما تلاها.



ديروش أن بعض هذه المخطوطات المؤلفة من شذرات طويلة بقدر أو بآخر يمكنها على الرغم من ذلك أن تعود إلى النصف الثاني من القرن السابع الميلادي، وهذا بدون تحديد أكثر(٥٤). ولكن على ضوء ما نعرفه عن الفعالية الكتابية لكُتَّاب تلك الفترة من جهة، وما نعرفه عن نقوش قبة الصخرة من جهة أخرى، فإن هذه الشذرات قد تشكّل عندئذ شهادة جديدة، عائدة إلى الفترة نفسها، على وجود عدد من النصوص القرآنية الناجزة المكتملة.

إن نقش قبة الصخرة الذي أمر بكتابته عبد الملك موجود فوق عقد قناطر الرواق المثمَّن الخارجي (للواجهتين الشرقية والجنوبية الشرقية). وبالتالي يكون قد نُقش بعد اكتمال البناء في عام ٧٢هـ (٢-٦٩١م). يقول النقش:

«بنى هذه القبة عبد اللّه عد . . .[الملك](٥٥) أمير المؤمنين في سنة اثنتين وسبعين يقبل اللّه منه ورضي عنه. آمين رب العالمين للّه الحمد»(٥٦).

وطبقاً لما يقوله المؤرخ اليعقوبي فإن بناء هذا المسجد تم تنفيذاً لنيّة عبد الملك في أن يوفر للمسلمين موضعاً للحج في القدس يكون بمثابة بديل عن الكعبة في مكة. ذلك أن مكة بقيت طيلة عشر سنوات من حكمه مقرّاً للخلافة المنافسة، أي خلافة عبد اللّه بن الزبير التي كانت لها خطورة لا يستهان بها على المقومات

---

(٥٤) فرانسوا ديروش: «المخطوطات الأولى»، بحث منشور في مجلة عالم الكتاب المقدس، العدد رقم ١١٥ (القرآن والكتاب المقدس لليهود والمسيحيين)، ١٩٩٨، ص ٣٢-٣٣ مع الصور. وانظر أيضاً كتابه السابق المذكور آنفاً بعنوان: **كتاب مدرسي لفك رموز المخطوطات ذات الكتابة العربية**. . (٢٠٠٠)، ص ٨٠. وقد وجدت بين أوراق البردي التي عثر عليها في خربة المرد غربيّ البحر الميت ورقة شديدة التلف لرسالة يبدو أنها تحتوي على مقطع قرآني (سورة آل عمران، الآيتان ١٠٢-١٠٣). وهو كشف مهم لأن الوثيقة تعود إلى القرن الثامن الميلادي. وانظر على سبيل المقارنة أ.غروهمان: **أوراق البردي العربية التي عثر عليها في خربة المرد**، ص ٣٠-٣٢، وم.ج.كيست: «مقالة حول مقطع أولي من القرآن»، بحث معاد نشره في **المجتمع والدين في الجاهلية والإسلام**.

(٥٥) بعد قرن من ذلك التاريخ أمر الخليفة العباسي المأمون (٨١٣-٨٣٣) بمحو اسم عبد الملك بن مروان ووضع اسمه هو محله، ولكنه ترك التاريخ كما هو دون أي تغيير.

(٥٦) ك. كرستل: «نقش عبد الملك على قبة الصخرة: إعادة نظر»، بحث منشور في «مجلة الجمعية الآسيوية الملكية لبريطانيا العظمى وإرلندا»، ١٩٧٠.



السياسية ـ الدينية للسلالة الأموية. ولكن في صيف عام (٧٣هـ) (٦٩٢م) استطاع الحجاج بن يوسف الثقفي أن يقضي بالقوة على هذه الخلافة المنافسة، ولقي عبد اللّه بن الزبير مصرعه في آخر المعارك. وبدءاً من ذلك الوقت باتت الوحدة السياسية للخلافة الإسلامية مضمونة، وصار الإسلام قادراً على توكيد ذاته بكل مهابة أمام الشعوب المفتوحة.

إن تحبير النصوص الدينية والبيانات العقائدية الخاصة بالأمة الإسلامية يتموضع داخل سياق عام شهد اتخاذ تدابير موازية أخرى خاصة بتلك الفترة، ومنها قرار تعريب لغة الإدارة التي كانت مسيَّرة حتى ذلك الحين من قبل الموظفين البيزنطيين أو الفارسيين القدامى بلغاتهم الخاصة. ومن هذه التدابير أيضاً ضرب عملة إسلامية خاصة بدون تصاوير ومنقوش عليها فقط عبارات دينية باللغة العربية. ولا بد أن نشير في هذا المجال أخيراً إلى بلورة التشريع الخاص بالتحديد الرسمي لوضع أهل الذمة ممن يعيشون من غير المسلمين داخل الامبراطورية ولهم دين معترف به، ولكن مع فرض الجزية عليهم كعلامة على خضوعهم للسلطة الإسلامية. ويمكن القول بأن قبة الصخرة كانت رمزاً لمجمل هذه القرارات، وبأن نقوشها كانت التعبير المكتوب عنها. وفي ذلك يقول أوليغ غرابار:

«... إن تشييد قبة الصخرة ينطوي على ما يمكن أن ندعوه «باستملاك» عبد الملك لمكان مقدس. فقبة الصخرة لا ترمز فقط إلى احتلال المكانة التي كانت تحتلها الأنصاب التذكارية للأديان الأخرى، بل كذلك إلى ممارسة أكثر كونية يتبعها عادة كل دين منتصر بتشييده نصباً يشهد على انتصاره في البلدان المفتوحة. ولدى الأمويين كانت الحماسة التبشيرية تسير بشكل متواز مع هذه الكيفية في إظهار انتصارهم»[٥٧].

---

(٥٧) أ. غرابار: **تكوين الفن الإسلامي**، الترجمة الفرنسية، فلاماريون، باريس ٢٠٠٠، ص ٩١-٩٢.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الخامس

كُتَّاب المدينة

كان تثبيت المصحف نتيجة لبلورة تدريجية امتدت على مدار القرن الأول الهجري وحتى النصف الأول من القرن الثاني (أي بين القرنين السابع ـ والثامن الميلاديين). وقد ابتدأ ذلك في يثرب ذاتها وفي حياة محمد، ثم تتابع في البلدان المفتوحة، وبخاصة في سوريا والعراق. ولا أعرف مقدار الثقة التي يمكن أن نوليها لروايات المأثور الإسلامي ـ مصدرنا الوحيد للمعلومات ـ بخصوص عمل كُتَّاب المدينة. كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نتفحصها عن كثب وبشكل أكثر تمحيصاً.

١ ـ المصاحف

طبقاً لهذه الروايات ارتبط تاريخ النصوص القرآنية في مرحلته الأولية، على ما يبدو، بأربعة أشخاص تتكرر أسماؤهم في جميع الروايات وهم: أبيّ بن كعب (م ـ ٦٥٢-٦٥٣م)، وزيد بن ثابت (مات بين عامي ٦٦٠-٦٧٦)، وعبد اللّه بن مسعود (م ـ ٦٥٣-٦٥٤)، ثم بدرجة أقل أبو موسى الأشعري (م ـ ٦٦٣).

وهناك آخرون عديدون تُذْكَر أسماؤهم بصفتهم ساهموا في «جمع القرآن في زمن النبي». ولكن هناك إلحاحاً على أن أبيّ بن كعب وزيد بن ثابت كانا هما كاتبي النبي. وأما عبد اللّه بن مسعود وأبو موسى الأشعري فتعزى إليهما، كما إلى الكاتبين السابقين، نسخة من المصحف خاصة بكل منهما.

ويُقال بأن زيد بن ثابت قد اختير من قبل كل واحد من الخلفاء الثلاثة الأوائل، وبشكل متتابع، لكي يترأس لجنة مكلَّفة جمع القرآن بين دفتي مصحف. ويُقال بأن



هذا الجمع هو الذي مثّل الأساس لكتابة مصحف عثمان[١]. وتؤثر الأوساط الاستشراقية أن تتحدث عن «النسخة العثمانية» للقرآن (Vulgate othmanienne). وهذان التعبيران، أي مصحف عثمان والنسخة العثمانية، ربما كانا يدلان على نوع من التواضع اللغوي للدلالة على نص القرآن كما نمتلكه حالياً، هذا في حين أنه ليس من المؤكد حتى اليوم أن هذا النص قد أُنجز فعلاً في زمن عثمان.

تذكر بعض الروايات أن أبيّ بن كعب كان أيضاً أحد أعضاء اللجنة التي اختيرت **من قبل أبي بكر أو عثمان لتدوين القرآن**[٢]. **وعلى أية حال، تتحدث هذه الروايات** كثيراً عن مصحفه الخاص، ونحن نمتلك عن ذلك أصداء دقيقة نسبياً في المأثور الإسلامي المتأخر. ويُقال بأن مصحف أبيّ كان يحظى برضى الأوساط الإسلامية السورية. وبالفعل، بنت هذه الأوساط قبراً خيالياً تكريماً لأبي بن كعب في دمشق[٣]. ويروى أن أناساً قدموا من العراق وطلبوا من أحد أبناء أبيّ، وبإلحاح، أن يريهم مصحف والده، ولكنه قال لهم: «قبضه عثمان»[٤]. ومع ذلك، ذكر أحد متكلمي الشيعة في القرن التاسع أنه رأى نسخة من هذا المصحف وجدت في قرية قريبة من البصرة. وترتيب السور الذي يذكره هذا المتكلم يختلف عن الترتيب الذي نعرفه في المصحف الحالي. بل أكثر من ذلك: فبالإضافة إلى قراءات عديدة مختلفة، ثمة سور قصيرة زائدة[٥].

وأما فيما يخص عبد الله بن مسعود فيقال بأنه كان يتباهى بالقول: «أخذتُ من

---

(١) أنظر فيما سبق القسم الثالث، الفصل الرابع، الفقرتين ٣-٤.

(٢) ابن سعد، **الطبقات الكبرى** الجزء الثالث، ص ٥٠٢. وابن شبّة، **تاريخ المدينة**، الجزء الثالث، ص ١٠٠٢. وابن أبي داؤود السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص (٩).

(٣) السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص ١٥٥-١٥٧. وياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الثاني، ص ٣٦٩a، مادة «دمشق». كان أبيّ بن كعب قد رافق عمر بن الخطاب أثناء رحلته إلى الجابية في سوريا عام ٦٣٦م. وانظر أيضاً ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء السابع، ص ٣٠٩.

(٤) السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص ٢٥..

(٥) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٤٢-٤٣، والسيوطي: **الإتقان في علوم القرآن**، الجزء الأول، ص ١٨١-١٨٣ (الفصل الثامن عشر)، وانظر أيضاً في الجزء الأول، ص ١٨٥ (الفصل التاسع عشر).



في رسول اللّه بضعاً وسبعين سورة»[٦]. ولكن ما هي هذه السور يا ترى؟ إن الروايات لا تقول لنا شيئاً عن ذلك. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار عدم تساوي السور الحالية من حيث الطول والقصر، فإن كلام ابن مسعود لا يقدم لنا إضاءة تذكر عمّا سمعه من النبي فعلاً. وبالمقابل، إن ما توضحه الروايات هو أن سورة الفاتحة لم تكن موجودة في مصحف ابن مسعود، ولا كذلك السورتان الصغيرتان الأخيرتان والمدعوتان بالمعوذتين.

ويعرف المصحف الموضوع تحت اسم ابن مسعود باسم مصحف الكوفة. فبما أنه حصل على إقطاعة أرض في الكوفة فقد استقر في تلك المنطقة بعد الفتح، وشغل لفترة من الزمن بعض الوظائف الإدارية. وكان مصحفه يحظى برضى الأوساط المعارضة لعثمان ثم لخلفائه الأمويين، وبخاصة لدى أنصار علي بن أبي طالب. ويقال بأن ابن مسعود أوصى تلامذته بإخفاء المصاحف المنسوخة عن مصحفه وبعدم تسليمها لعثمان الذي كان يريد إتلافها. ويُقال بأنه ندد بشدة بعملية التوحيد التي أمر بها عثمان انطلاقاً من مصحف زيد بن ثابت، ورأى فيها ضرباً من الاختلاس تماماً كما يُختلس جزء من غنيمة الحرب قبل تقاسمها بالتساوي بين الجماعة[٧].

وهناك من يتحدث أيضاً عن مصحف قرآني آخر كان يحظى بالتقدير في بلدة البصرة التي كانت قيد التأسيس، وهو مصحف أبي موسى الأشعري. ومعلوم أن أصله من اليمن، وكان قائد جند البصرة، ومنها انطلق لفتح إقليم خوزستان الفارسي. ولكننا لا نملك معطيات دقيقة عن مصحفه، على عكس ما هي عليه الحال بالنسبة إلى مصحفي أبيّ بن كعب وعبد اللّه بن مسعود. وبالفعل، إن القراءات القرآنية التي تُنسَب إليه من قبل المأثور الإسلامي اللاحق قليلة وغير ذات أهمية[٨].

---

(٦) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثاني، ص ٣٤٢.

(٧) أنظر مادة: «غلول» عند ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثاني، ص ٣٤٤.

(٨) من بين القراءات الأربع المنقولة عنه نلاحظ أنه يذكر اسم «إبرهام»، للإشارة إلى النبي التوراتي «أبراهام» بدلاً من «إبراهيم» كما في النصوص القرآنية. وهذا يعني أنه احتفظ باللفظ العبراني للكلمة. انظر بهذا الصدد آرثر جيفري: **مواد من أجل كتابة تاريخ لنص القرآن، المصاحف**



وهناك خبر يتكرر بإلحاح بخصوص أبي موسى الأشعري، إذ يقال إنه كان يرخِّم صوته عندما يرتل القرآن ترخيماً حمل النبي على أن يقول: «لقد أوتي هذا من مزامير آل داود». وبما أن اليمن التي جاء منها كانت قبل الإسلام أرضاً ذات جذور يهودية، وبعدئذ مسيحية، فمن الممكن الافتراض بأن المزامير لم تكن مجهولة لديه. وفي الواقع، إن بعض مقاطع القرآن تستحضر إلى الذهن أحياناً، من حيث مضمونها ونظمها، مزامير التوراة[٩]. وهذه الرواية المتعلقة بأبي موسى الأشعري تعزز لدينا الاعتقاد بأن العديد من آيات القرآن كانت معدّة للتلاوة الشفهية، ولكنها لا تفيدنا إفادة تذكر بمدى مساهمة أبي موسى الأشعري في الصياغة المكتوبة للقرآن بشكله الكامل[١٠].

ونحن لا نمتلك اليوم أي مصحف من المصاحف التي قد تكون وجدت تحت اسم أُبيّ، أو ابن مسعود، أو أبي موسى الأشعري، أو ربما آخرين. وطبقاً للرواية التقليدية للمأثور الإسلامي، فإن تنوع هذه المصاحف قد شكّل خطراً كبيراً وتهديداً

= **القديمة**، ص (٢١١). وهناك، بالإضافة إلى أبي موسى الأشعري، شخص آخر كان يلفظ اسم إبراهيم على أساس أنه «إبراهام»، وهو عبد اللّه بن الزبير، خليفة المسلمين في مكة، ومنافس الأمويين على الخلافة. أنظر بخصوص ذلك المصدر السابق، ص ٢٢٧.

(٩) قارن بهذا الصدد بين المزمور ٣٧، الإصحاح ٢٩، حيث جاء: «والأبرار يرثون الأرض ويسكنونها للأبد»، وبين سورة الأنبياء، الآية (١٠٥): ولقد كتبنا في الزَّبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون». ويقول المزمور رقم (١٠٧)، الإصحاحات ٢٣-٣٠: «كانوا يخوضون البحر في السفن يسعون للعمل في المياه الغزيرة. هم الذين عاينوا أعمال الرب وعجائبه في الغمار. قال فقامت ريحٌ عاصفة ورفعت أمواجه. يصعدون إلى السماء ويهبطون إلى الأعماق فتذوب نفوسهم من الشرور. يدورون ويترنحون كالسكران وقد ابتُلِعت حكمتهم كلها. فصرخوا إلى الرب في ضيقهم فأخرجهم من شدائدهم. حوّل الزوبعة إلى سكينة فسكتت الأمواج. ففرحوا عندما سكنت وهداهم ميناء رغبتهم». (وهذا ما يقوله أيضاً السفر الأول للنبي أخنوخ (١٠١)، (٤) وما تلاها).

وأما سورة يونس، الآية الثانية والعشرون فتقول ما يلي: هو الذي يسيّركم في البرّ والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتهم ريحٌ عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا اللّه مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين.

(١٠) ألفريد لويس دي بريمار: **النصوص الإسلامية في بيئتها**، مجلة آرابيكا، XLVII (٢٠٠٠)، ص ٤٠٠-٤٠٣.



لوحدة الأمة الإسلامية إلى درجة أن عثمان «أمر بجمع المصاحف فأحرقها»(١١). والواقع أن نسخاً غير رسمية من النصوص والقراءات القرآنية بقيت تُتداول لفترة طويلة بعدئذ. فحتى في القرن العاشر الميلادي جرت في بغداد محاكمات مدوية تبعتها عقوبات جسدية واستتابات علنية «للعلماء» الذين بقوا مصرّين على تلاوة القرآن طبقاً لقراءة أبيّ بن كعب، أو قراءة ابن مسعود، أو قراءات غيرهما، «وكان مما خالف فيه قراءة الجمهور»(١٢).

لا ريب إذن في أنه وجدت مجاميع من النصوص ناقصة قليلاً أو كثيراً، ومتباينة قليلاً أو كثيراً، وكلها تزعم أنه يحق لها أن تكون جزءاً لا يتجزأ من «كتاب اللّه»، ولكن لا نعرف منها إلا الروايات العرضية المتعلقة بآية أو بكلمة أو برسم كلمة والتي قبل المفسرون اللاحقون للقرآن أن يتناقلوها بعد أن كان جمع القرآن قد انتهى وأُنجز. وقد أحصى آرثر جيفري كل هذه القراءات المختلفة التي استطاع أن يجدها في هذه التفاسير أو في كتب أخرى. وقد جمعها ورتبها طبقاً لأصحاب هذه المصاحف، ثم نشرها عام ١٩٣٧(١٣). والقراءات التي أحصاها عن أبيّ بن كعب وابن مسعود عديدة بالفعل، والمعلومات المجموعة عن مصحف كل منهما تجعلنا نعتقد أن تدوينهما اشتمل على نصوص وفيرة نسبياً كانت قيد البلورة. وأما المعلومات المأخوذة من مصاحف أخرى فلا تتعدى بضع صفحات، بله بضعة أسطر أحياناً.

يجدر بنا إذن أن نتساءل عما تدل عليه كلمة مصحف بالفعل. وأول ما ينبغي فهمه هو أن هذه الكلمة لا تدل على جمع لقرآن مكتمل وناجز نهائياً. بل هي تدل على مجاميع، تكبر أو تصغر، من النصوص المتراصفة، وتمثل ضرباً من مأثور لا يزال في حالة تشتت. بل إن النص الحالي للمصحف حافظ على طابع التجميع المشتت هذا. فالسور التي تتمتع بوحدة موضوعية أو أسلوبية حقيقية قليلة فيه نسبياً.

---

(١١) ابن شبة: **تاريخ المدينة**، ج٣، ص ٩٩٨، والسجستاني، **كتاب المصاحف**، ص ١٢.

(١٢) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، الجزء الخامس، ص ١١٤-١١٧ (مادة: محمد بن شنبوذ)، وانظر الجزء الخامس أيضاً، ص ٣١٠-٣١٢ (مادة: محمد بن مقسم).

(١٣) آرثر جيفري: **مواد من أجل كتابة تاريخ لنص القرآن. المصاحف القديمة**.



٢ ـ متعلّمو يثرب

على الرغم من تلك العبارة التي تكررها كتب التراث مراراً عديدة والتي تقول بأن «الكتاب (أي الكتابة) بالعربية في الأوس والخزرج كان قليلاً»، فإن المؤلفين يوردون أسماء الشخصيات المعروفة التي كانت تتقن الكتابة في هذين الحيين من يثرب. وبديهي أن أبيّ بن كعب وزيد بن ثابت موجودان في اللائحة بدون أن يكونا الوحيدين. بل يقال لنا بأن زيد كان «يكتب بالعربية والعبرية» قبل أن يقدم محمد **وأصحابه القرشيون لكي يستقروا في الواحة (أي يثرب)**(١٤). **وهناك محدّثون** يصحّحون الخبر بالقول بأن زيداً تعلم الكتابة بالعبرية بناءً على أمر من محمد، ويضيفون إليها الكتابة بالسريانية(١٥). ولكنه لم يكن بحاجة إلى هذا الأمر في الواقع.

في مدرسة اليهود

بالفعل، ليس من المستغرب أن يكون زيد في شبابه الأول قد تعلّم ليس فقط الكتابة بالعربية، بل أيضاً الكتابة بالعبرية. فقبل أن يستقر محمد في يثرب كان الوسط المتعلم في الواحة يتألف من اليهود بوجه خاص لأنهم **أهل الكتاب** بالمعنى العادي للكلمة كما بالمعنى الديني. وكان اليهود يمتلكون في الجزء السفلي من الواحة، ومنذ زمن طويل، بيتاً للدراسة وتعليم التوراة. وهناك معلومة أدبية، معزوّة إلى خارجة بن زيد بن ثابت، تخبرنا عن موقع هذا البيت: وهو قرية القفّ الواقعة في واد مسكون من قبل عشيرة يهودية تدعى بنو ماسكة(١٦). وطبقاً لما يقوله الواقدي، فإن اليهود من بني ماسكة هم الذين ابتدأوا في يثرب بتعلّم الكتابة العربية لأول مرة،

---

(١٤) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٦٦٣-٦٦٤.

(١٥) ابن حنبل، **المسند**، الجزء الخامس، (١. ١٨٦) و(٩. ١٨٢). وابن سعد: **الطبقات الكبرى**، الجزء الثاني، ص ٣٥٨. وابن عساكر: **تاريخ دمشق**، الجزء التاسع عشر، ص ٣٠٢-٣٠٤.

(١٦) الأصفهاني، **الأغاني**، الجزء السابع عشر، ص ١٧٣. وياقوت الحموي، **معجم البلدان**، الجزء الرابع، ص ٣٨٣b، مادة «القفّ». ونلاحظ أن المستشرق ليكر يموضع فيها أيضاً يهود بني قينقاع ومدارسهم في زمن محمد، وذلك في كتابه: **المسلمون، واليهود، والوثنيون، دراسات حول المدينة في العصر الإسلامي الأول**، ص ٩. وانظر أيضاً للمؤلف نفسه بحثاً بعنوان: «محمد في المدينة» (١٩٨٥). وقد استعاده بعدئذ في كتابه: **اليهود والعرب في الجزيرة العربية في فترة ما قبل الإسلام وفترة الإسلام الأول**، ص ٣٧-٣٩ والمراجع.



ثم علّموها فيما بعد لأبناء الأوس والخزرج، ومن بينهم أبيّ بن كعب وزيد بن ثابت[١٧]. وهناك راوٍ آخر، من عشيرة زيد نفسها، كان يتحدث عن «مدارس باسلة» أو «ماسلة» (طبقاً للمخطوطات) تعلم فيها زيد بن ثابت اللغة العبرية[١٨].

ويُقال بأنه عندما قرر الخليفة عثمان بن عفان أن ينجز المصحف الموحَّد أخذت عبد اللّه بن مسعود الغيرة لأنه كلف زيد بن ثابت، وليس هو، بترؤس اللجنة المعنية. ويُقال أيضاً بأنه صرخ قائلاً: «ما لي ولزيد ولقراءة زيد، لقد أخذت من في رسول اللّه سبعين سورة وأن زيد بن ثابت **ليهودي له ذؤابتان**»[١٩].

ويبدو أن هاتين «الذؤابتين» بقيتا في ذاكرة ناقلي كلام ابن مسعود[٢٠]. وقد كانت الذؤابتان المرسلتان على كلا وجنتيّ الوجه هما العلامة المميزة للتلميذ اليهودي الذي يدرس التوراة[٢١]. وصرخة ابن مسعود الاستنكارية هي تفصيل متواتر في المماحكة التي نُقلت عنه بخصوص كتابة القرآن، ومتعددة هي الروايات عنها. وقد جاء على لسان ابن مسعود، طبقاً لواحدة من هذه الروايات، ما يلي: «لقد قرأت القرآن وزيد هذا غلام ذو ذؤابتين يلعب بين صبيان اليهود في المكتب». وما كان للمكتب ـ أي المدرسة ـ أن يكون آنذاك إلا مكتب اليهود[٢٢].

---

(١٧) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٦٦٤.

(١٨) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء التاسع عشر، ص ٣٠٥. أما كلمة باسلة أو ماسلة فتحريف في أرجح الظن لكلمة: ماسكة. أما كلمة «مدارس» فهي متولّدة عن الجذر العبري درش: أي بحث أو درس. وبيت هار مدراش هو «بيت دراسة» التوراة. أما في العربية فهو «بيت المدراس»، وقد ورد تكراراً في كتب سيرة محمد وصحابته. ولكن المعنى الأولي للجذر اللغوي «درس» في العربية مختلف عن معنى الجذر العبري. إنه يعني «الامّحاء والزوال». والشواهد على ذلك في الشعر الجاهلي كثيرة.

(١٩) ابن شبّة، **تاريخ المدينة**، الجزء الثالث، ص ١٠٠٨.

(٢٠) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثاني، ص ٣٤٤.

(٢١) مثنى ذؤابة، ويقابلها بالعبرية: بيئوت (pe'ôt). وهي الكلمة التي سوف تحولها لغتنا السياحية الفرنسية إلى (papillotes): أي قصاصة ورق يُلفُّ بها الشعر لتجعيده.

(٢٢) م.ليكر: «زيد بن ثابت يهودي بذؤابتين» في: «اليهودية ومعرفة القراءة والكتابة أثناء حقبة ما قبل الإسلام في المدينة (يثرب)»، بحث منشور في مجلة الدراسات الشرق أوسطية، العدد رقم ٥٦ (١٩٩٧)، ومعاد نشره في: **اليهود والعرب في الجزيرة العربية في فترة ما قبل الإسلام وفترة الإسلام الأول**.



وأما فيما يخص أبيّ بن كعب فإن بعض الأخبار التقليدية، التي لم تستعدها غالبية المصادر الإسلامية، تقول بأنه كان قبل مجيء محمد «حبراً من أحبار اليهود»[٢٣]. وفي كل الأحوال، إن اسمه موجود على لائحة أولئك الذين استفادوا من التعليم المدرسي ليهود بني ماسكة. وما أكثر ما عزي إلى محمد أو عمر أو غيرهما من ثناء على علم أبيّ وعلى المساهمة الجليلة التي قدَّمها في كتابة القرآن. وكان يُقال ويكرر القول: «كان أبيّ بن كعب ممن كتب لرسول اللّه الوحي»[٢٤].

وفي الروايات المنسوبة إلى أبيّ بن كعب في كتب الحديث النبوي تعطى أهمية كبيرة لتلك التي تتعلق بقصة موسى وإسرائه بصحبة ولي اللّه الغامض الشخصية المسمى الخضر. وهذه القصة مرويّة بشكل أدبي شيّق في القرآن[٢٥]. وهناك قصص أخرى، ذات أصل يهودي أيضاً، متضمَّنة في العديد من الروايات المنسوبة إلى أبيّ، ومنها على سبيل المثال القصص عن داود، أو معبد أورشليم، أو آدم[٢٦].

وأخيراً هناك روايات أخرى عديدة عن «القراءات» السبع (أو **الأحرف** بحسب لغة التراث الإسلامي القديم) الرسمية التي يُقال بأن محمداً نفسه كان تنبأ بها بحسب أقوال أبيّ بن كعب ونَقَلَة آخرين. ولكننا نعلم أن هذا النوع من الأخبار هو من وضع متأخر لأن القرار الرسمي باعتماد هذه القراءات السبع لم يُتَّخذ إلا في القرن العاشر الميلادي. علماً بأن الأمر ما كان يتعدى، بصفة عامة، في هذه القراءات سوى

---

(٢٣) خير الدين الزركلي، **الأعلام**، الجزء الأول، ص ٨٢ والمراجع.

(٢٤) ابن عبد البر: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء الأول، ص ٦٨-٦٩، وانظر مصادر أخرى أيضاً.

(٢٥) ابن حنبل، **المسند**، الجزء الخامس، ص ١١٦-١٢٢. وانظر القرآن، سورة الكهف، الآيات من ٦٠-٨٢، ولمزيد من المعلومات عن تحولات الأسطورة وحلقاتها المتواصلة بدءاً من «**قصة الإسكندر**» وحتى آخر تطوراتها في الأدبيات الإسلامية مروراً بالمصادر السريانية والأسطورة اليهودية الخاصة بالحاخام يشوع بن ليفي، انظر **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الرابع، ص ٩٣٥a-٩٣٨b، مادة «الخضر». وللاطلاع على النسخة اليهودية لهذه الأسطورة، انظر النص العبري وترجمته الفرنسية في كتاب د. سيدرسكي: **أصول الأساطير الإسلامية في القرآن وفي سير الأنبياء** *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*، باريس، منشورات ب. غوتنر، ١٩٣٣، ص ٩٢-٩٥.

(٢٦) حول «داؤود» انظر ياقوت، **معجم البلدان**، الجزء الخامس، ص ١٦٧a مادة: «المقدس». وحول «آدم» انظر ابن حنبل، **المسند**، الجزء الخامس، ٨. ١٣٦.



اختلافات لغوية بسيطة لا تمسّ المضمون الأساسي للنص المعتمد للقرآن.

ولكن حتى هذه الاختلافات ذات الطبيعة الصوتية أو الإملائية يمكن أن تفيدنا ليس فقط من أجل التعرّف على تاريخ اللغة العربية، بل أيضاً من أجل التعرّف على تاريخ الإنشاء الكتابي للنصوص القرآنية. وبخصوص أُبيّ وزيد لدينا مثال محسوس تناقلته الأخبار بخصوص كلمة «التابوت». فهذه الكلمة تدل في النص الحالي للقرآن، وبالمعنى المطلق، على «تابوت العهد» لبني إسرائيل[٢٧]. وقد اختلف المسلمون على هذه الكلمة وعلى طريقة لفظها وكيفية إملائها. جاء في **تاريخ المدينة** لابن شبّة ما يلي: «وكان حين جُمع القرآن (بأمر من عثمان) جُعل زيد بن ثابت وأُبيّ بن كعب يكتبان القرآن، وجُعل معهم سعيد بن العاص يقيم عربيّته. فقال أُبيّ بن كعب «التابوه» وقال سعيد بن العاص: «إنما هو التابوت». فقال عثمان: اكتبوه كما قال سعيد. فكتبوا «التابوت»[٢٨].

نحن نعلم أن الكلمة العبرانية التي تدل في المأثور الشفهي الحاخامي بالمعنى المطلق على تابوت العهد هي: حات ـ تيباه (hat - Tîbâh) مع المحافظة على حرف الهاء الأصلية في نهاية الكلمة. وبما أن أبيّ بن كعب وزيد بن ثابت كانا قد تعلّما اللغة العبرانية في المدرسة التوراتية فقد حافظا على حرف الهاء هذا. وبالتالي فربما كان سعيد بن العاص قد «قيَّم» هذه القراءة ـ أي صحّحها ـ باختياره كلمة التابوت، وإحلال التاء في النهاية محل الهاء وتشكيل جذر لغوي من ثلاثة حروف (ت.ب.ت). ويقال إن عثمان بن عفان حسم الخلاف حول المسألة لصالح عمه سعيد نظراً إلى أن القرآن «نزل بلسان قريش». ولكن حقيقة الأمر أن الكلمة العربية «تابوت» آتية من الكلمة الأثيوبية (tâbôt) (tâbût) التي تدل عادةً إما على تابوت العهد، وإما على صندوق تُودع فيه الكتب المقدسة والأدوات الشعائرية. ويمكن أن

(٢٧) القرآن، سورة البقرة، الآية ٢٤٨: «وقال لهم نبيّهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين».

(٢٨) ابن شبة: **تاريخ المدينة**، الجزء الثالث، ص ١٠٠٢. سعيد بن العاص، عمّ عثمان بن عفان، وكان أحد قادة مجموعة أموية نافذة. انظر بهذا الصدد مادة سعيد بن العاص في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثامن، ص ٨٨٢b ـ ٨٨٣a.



نفترض أنه إذا كان القرشيون قد استخدموه فإنهم حتماً قد جلبوه من الحبشة حيث كانوا يتاجرون[٢٩].

إن هذه الاختلافات في الأصوات أو في الألفاظ هي عبارة عن قرائن لا يخلو الاطلاع عليها من متعة. ولكن يبقى المهم في نهاية المطاف هو مضمون النصوص. فحفصة مثلاً كانت تحب قصة النبي يوسف، فنسختها. وأعجب عمر بن الخطاب بمقطع طويل من التوراة بعد أن سمعه يتلى، فجاء هو نفسه برقّ لكي يُنسخ له على كلا الوجهين[٣٠]. وأخيراً يُقال لنا ما يلي: «كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية ويفسّرونها بالعربية لأهل الإسلام»[٣١]. وأياً تكن التحفظات والتحذيرات المنسوبة إلى محمد بخصوص هذا الموضوع، وأياً تكن التعديلات والتحويرات التي تعرضت لها هذه النصوص عندما سجِّلت في المصاحف ومسانيد الحديث، فإن مدرسة اليهود في يثرب، أو سواها، لم تكن مقتصرة على زيد بن ثابت وأبيّ بن كعب وحدهما.

وحي مشترك

تقدَّم أن أبيّ بن كعب كان يكتب الوحي الذي تلقاه محمد. وبعض الأخبار توحي بأن هذا الوحي كان مشتركاً إلى حد كبير بين محمد وكاتبه. فيروى مثلاً أن محمداً تلقى الأمر من اللّه أو من الملاك جبرائيل بأن يقرأ القرآن على أبيّ وأن اللّه أو جبرائيل دلّ على أبيّ بنفسه أو ناداه باسمه الشخصي فانفعل وتأثر إلى درجة أنه طفق يبكي[٣٢].

بالطبع، إن المعنى الحقيقي لهذا الكلام يظل نصف غامض ونصف واضح كما الشأن دوماً في الأخبار المتناقلة في المأثور. فهل المقصود أن محمداً تلقى الأمر بقراءة هذه الآية القرآنية أو تلك على أبيّ بن كعب قبل أن يسمع بها جميع الآخرين وذلك كتكريم له وتفضيل؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا هذا التشريف الخاص

---

(٢٩) الترمذي، **الجامع الصحيح**، بيروت، دار عمران.

(٣٠) عبد الرزاق، **المسند**.

(٣١) **صحيح البخاري**، طبقاً لأبي هريرة.

(٣٢) قال النبي لأبيّ: «إن جبريل أمرني أن أقرئك». انظر ابن عبد البرّ، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء الأول، ص ٦٧.



والفريد في نوعه؟ ولكننا نعتقد أن علينا بالأحرى أن نأخذ تعبير «قرأ على فلان» بمعناه المألوف الذي يستخدمه نَقَلَة الحديث النبوي: أي أن يقرأ شخص ما على شخص آخر ما كان تلقاه منه. وتلك هي الطريقة التقليدية للنقل عن طريق التعليم، وهي تدعى أيضاً العرض: أي أن تعرض على المعلّم المعطيات التي تلقيتها منه إما عن طريق الذاكرة وإما عن طريق الكتابة من أجل أن يضبط ما حفظته[٣٣]. في سياق كهذا يتحدث الخبر عن قدوم النبي إلى أبيّ بن كعب يعرض عليه الآيات. وبالفعل، يستخدم الرواة صيغة الفعل «عَرَض» بهذا الخصوص كأن يقولوا «أمرت أن أعرض عليك سورة كذا وكذا»[٣٤]. وبحسب الروايات فإنه عندما سمع أبيّ ذلك صرخ قائلاً: «باللّه آمنت وعلى يديك أسلمت ومنكَ تعلَّمت»[٣٥]. ولكن النبي، على ما يقال، أصرّ.

وطبقاً لما يقوله ابن سعد فإن النبي جاء إليه لكي يقرأ عليه من قبل جبريل مطلع سورة «العلق»: اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علَّم بالقلم. علَّم الإنسان ما لم يعلم[٣٦].

إن هذا النص المكثَّف والمركَّز في خمس آيات يتضمن العديد من التعابير اللغوية أو الموضوعات التي لها ما يناظرها في التوراة والكتابات اليهودية المنحولة، ومنها (قرا qera)، و«قرا باسم» الرب (quera be shem) في المزامير. وكذلك الأمر فيما يخص كلمة «العلق»، أي النطفة الصغيرة جداً والتي ينمو الجنين من خلالها: فهي متداولة في المأثور الحاخامي اليهودي. وأضف إلى ذلك «قلم» (Calame) أخنوخ الذي كان يدبّج الكتب المقدسة بإملاء من أحد الملائكة لكي «يعلِّم الإنسان ما لا يعلمه»[٣٧]. والآيات القرآنية التي جاء محمد يعرضها على

---

(٣٣) يحيى النووي: **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير**، ص (١٠٥-١٠٦) ترجمه إلى الفرنسية وعلّق عليه ويليام مارسيه في المجلة الآسيوية، باريس، المطبعة الوطنية، ١٩٠٢.

(٣٤) ابن حنبل: **المسند**، الجزء الخامس، ١٠. ١٢٢. وابن سعد: **الطبقات الكبرى**، الجزء الثاني، ص ٣٤١.

(٣٥) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، الجزء السابع، ص ٣٢١.

(٣٦) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثاني، ص ٣٤١.

(٣٧) بخصوص الصيغة النحوية العبرية لعبارة: «اقرأ/ باسم ربك». انظر المزمور رقم (٨٠) الإصحاح ١٩، والمزمور رقم (١١٦) الإصحاح ٤ حيث يقول: «باسم الربّ دعوتُ آه يا ربّ، نجّ =



أبيّ بن كعب طبقاً لرواية ابن سعد غالباً ما تُذكر في أماكن أخرى بصفتها أول ما أُنزل على محمد من وحي عن طريق الملاك جبرائيل في مكة يوم بعثته وقبل عشر سنوات من مجيئه إلى يثرب واستقراره فيها[٣٨]. ولكن لم تكن هذه وجهة نظر ابن سعد. ومهما يكن من أمر فإن وجود نظائر لهذه الآيات في كتابات مقدسة سابقة لا يبيح لنا أن نتكلم ـ حتى في حال التسليم بوجود اقتباسات ـ عن «ترقيع» Bricolage بالمعنى الأتنولوجي أو الأنتربولوجي للكلمة[٣٩]. لماذا؟ لأننا لسنا هنا داخل مناخ من المأثورات الشفهية، بل داخل عالم كُتَّاب مؤلِّفين.

وتفيدنا الروايات أن أبيّ بن كعب هو أيضاً من جاءه محمد يسأله: «قال لي رسول اللّه: يا أبا المنذر، أيّ آية معك في كتاب اللّه أعظم؟ فقلت: اللّه لا إله إلا هو الحيّ القيّوم»[٤٠]. ومعلوم أن عبارة «لا إلّه إلا هو» شائعة جداً في أسفار عدة من التوراة[٤١]. وأما عبارة «هو الحيّ القيوم» فنجدها بالآرامية في سفر دانيال وفي

= نفسي». أما المزمور (٨٠/ ١٩) فيقول: «فلا نرتد عنك. تحيينا فندعو باسمك». وانظر بهذا الصدد: أوري روبان: «اقرأ باسم ربك. . . ! بعض الملاحظات على تفسير سورة العلق (الآيات ١-٥)»، بحث منشور في مجلة الدراسات الشرقية الإسرائيلية، العدد الثالث عشر (١٩٩٣)، ص ٢١٣-٢٢٩. وحول كلمة «العلق» الواردة في القرآن، انظر موسى بن ميمون: **شروح على رسالة الآباء**، الترجمة الفرنسية، منشورات فردييه. وأما فيما يخص القلم فانظر سفر اخنوخ الثاني، الفصل ٢٢، الإصحاحات ٨-٢٣ حيث يرد ما يلي: وقال الرب: «خذْ كتباً من المستودع وأعط لأخنوخ قلماً وأملِ عليه الكتب. . . وعلَّم الإنسان ما لم يعلم بفضل الكتب التي نقلها أخنوخ».

(٣٨) الصوتان اللذان يتجاوبان في سفر أشعيا، الإصحاح ٤٠، هما: قيري/ ماه إقري، أي اقرأ/ ما أقرأ؟ وهذه هي عين الصيغة النحوية باللغة العربية، كما وردت في أسباب نزول سورة العلق التي بموجبها بدأت، كما يؤكد ابن إسحاق، بعثة محمد. انظر ابن هشام، **السيرة**، الجزء الأول، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٣٩) حسب ما تقترح جاكلين الشابي في: **ربّ القبائل. إسلام محمد**، ص ٢١٣-٢١٤.

(٤٠) ابن عبد البرّ، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء الأول، ص ٦٦.

(٤١) نضرب مثلاً على ذلك تثنية الاشتراع، الإصحاح الثاني والثلاثون، الفقرة (٣٩) «انظروا الآن، إنني أنا هو. ولا إله معي. أنا أُميت وأُحيي، وأجرح وأشفي. وليس من ينفذ من يدي» (ترجمة دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤). وانظر أيضاً سفر أشعيا، الإصحاح الرابع والأربعون، الفقرة السادسة: «هكذا قال الرب ملك إسرائيل وفاديه ربّ القوات: أنا الأول وأنا الآخر، ولا إله غيري»، (ترجمة دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤).



الترجمات الآرامية المسهبة لأسفار موسى الخمسة: هو إيلاها حيًّ وقيَّام (huwa êlâhâ Hayya W Qayyâm)[٤٢].

لا ريب في أنه ينبغي أن نأخذ هذه الروايات عن زيد بن ثابت وأبيّ بن كعب بتحفظ. فثمة قدر كبير من التفخيم الأدبي في مثل هذه الروايات، وقد تكون أسقطت فيما بعد على زمن محمد من خلال فعالية كتابية متأخرة منسوبة إلى القدماء. ولكنها تشكّل قرائن مهمة، في بدايات الأمة الإسلامية، على فعالية الكُتَّاب المطلعين على جوانب عديدة من الثقافة الدينية التوراتية المحيطة بهم سواء أكان ذلك في يثرب أولاً أم في البلدان المفتوحة لاحقاً، والناقلين لها بالتالي إلى العربية[٤٣]. ومن هذا المنظور فإن زيد بن ثابت وأبيّ بن كعب يتبديان وكأنهما رمزان ليس إلا، وإن يكن لهما بدون شك إسهامهما المميّز في عملية تدوين النصوص الإسلامية الأولى. وبالفعل، تتحدث المصادر الإسلامية عن الدور الذي لعبته رموز أخرى من أمثال ورقة بن نوفل وبحيرا النصرانيين، والحاخامين اللذين اعتنقا الإسلام عبد اللّه بن سلام وكعب الأحبار، وسلمان الفارسي الذي كان في السابق زرادشتياً. ولكن المعالم التاريخية لهذه الشخصيات تبدو أكثر ضبابية بكثير بالمقارنة مع ما تقوله لنا المصادر عن أبيّ بن كعب وزيد بن ثابت.

٣ ـ «إن عمر لمن الملهمين»

تقدم لنا المصادر الإسلامية عمر بن الخطاب بصفته المنظِّم الحقيقي للإدارة أثناء فترة الفتوحات. ولكن بصرف النظر عن المعلومات المتناقضة بصدد مساهمته أو عدمها في مبادرة جمع القرآن، فإن المصادر الإسلامية تنوه أيضاً بدوره في نزول بعض الآيات القرآنية وكتابتها. ونجد هذه الأخبار في مواضع شتى من كتب

(٤٢) أنظر سفر دانيال باللغة الآرامية، الإصحاح السادس، الفقرة (٢٧). وانظر الترجوم الآرامي، الجزء الأول، سفر التكوين، الترجمة الفرنسية، ص ١٧٧ وهامش رقم (١٢)، ثم صفحة ٢٣٩. وانظر أيضاً البحث الذي كتبه مؤلف هذا الكتاب ألفريد لويس دي بريمار عن: النصوص الإسلامية في بيئتها. منشور في مجلة آرابيكا (عام ٢٠٠٠)، ص ٤٠٥-٤٠٦.

(٤٣) في زمن الفتح العربي للعراق كانت الأكاديميات اليهودية البابلية في «فمبديثا» و«سورا» لا تزال ناشطة منذ زمن طويل. أنظر بهذا الصدد موروني: **العراق بعد الفتح الإسلامي**، وبخاصة الصفحات ٣٢٢-٣٢٥.



الحديث. وقد عرض السيوطي عناصرها الرئيسية في فصل بعنوان: «فيما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة»، وهو لا يتحدث فيه إلا عن عمر بن الخطاب. وربما كان يعرف آخرين، ولكنه لا يتحدث عنهم في هذا الفصل[٤٤].

وطبقاً لما يقوله أحد الرواة فإن عمر «كان يرى الرأي فينزل به القرآن»[٤٥]. وبحسب قول نقل عن عمر نفسه فإن هذا الشيء حصل ثلاث مرات: «قال عمر: وافقت ربي أو وافقني ربي في ثلاث. قلت يا رسول اللّه لو اتخذنا من مقام إبراهيم مُصلَّى. فنزلت: واتخذوا من مقام إبراهيم مُصلَّى. وقلت: يا رسول اللّه إن نساءك يدخل عليهن البرّ والفاجر فلو أمرتهن أن يحتجبن، فنزلت آية الحجاب. واجتمع على رسول اللّه نساؤه في الغيرة، فقلت لهنّ: عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن، فنزلت كذلك»[٤٦].

ينبغي العلم بأن «مقام إبراهيم» هو ذلك الحجر الموجود بالقرب من الجدار الشمالي ـ الشرقي للحرم المكي. وهناك صلاة خاصة تؤدى في ذلك الموضع كجزء من شعائر الحج. وطبقاً للروايات فإن هذا الحجر يحمل بصمات قدم إبراهيم، باني الكعبة مع ابنه إسماعيل. والسجالات كثيرة حول طبيعة الحجر وموضعه الأصلي، ومما زاد في كثرتها كونها مرتبطة باختيار كعبة مكة كمكان لحجّ المسلمين، كما بالفترة التي حصل فيها هذا الاختيار[٤٧]. ويُقال بأن عمر بن الخطاب هو الذي اتخذ أثناء خلافته قراراً بترسيم فريضة الحج، وربما كانت الآية القرآنية المتعلقة بمقام إبراهيم مرتبطة بهذا القرار.

وأما فيما يتعلق بتشدد عمر تجاه المرأة فإن جميع المصادر التي تتحدث عن سيرته تشير إليه وتؤكده. وبالتالي فلا عجب أن تُرجع إليه الآيات القرآنية الخاصة

---

(٤٤) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، الجزء الأول، ص ٩٩-١٠١ (الفصل العاشر).

(٤٥) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٩٩.

(٤٦) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، الجزء الأول، ص ٩٩ (الفصل العاشر)، وذلك طبقاً للبخاري وكتب الحديث الأخرى حيث ترد الحادثة مرات عديدة.

(٤٧) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السادس، ص ١٠٢b_١٠٤b، مادة: مقام إبراهيم. وانظر أيضاً بحث ج.ر. هاوتنغ بعنوان: «أصول الحرم الإسلامي في مكة»، وهو منشور في كتاب جماعي تحت إشراف ج.هـ.أ. جوينبول بعنوان: **دراسات حول القرن الأول للمجتمع الإسلامي**، ص ٣٠-٣٣.



بالحجاب، وكذلك القصة والآية اللتان تتحدثان عن تهديد محمد لزوجاته بالطلاق[٤٨].

وهناك روايات أخرى تُرجع إلى عمر أيضاً آيات تحريم الخمر[٤٩]، وكذلك الآيات المتعلقة بمصير الأسرى في معركة بدر، وآيات أخرى يتعلق كل منها بظرف معين[٥٠]. وأخيراً ثمة رواية تشير إلى أنه تلبية لرغبة عمر نزلت آية تحرم على المسلمين الصلاة على قبور المنافقين ممن اعتنقوا الإسلام وتقاعسوا عن الجهاد[٥١]. ولكننا نعلم أن العديد من آيات سورة التوبة، بما فيها الآية السابقة، يمكن أن تكون انعكاساً لصراعات لاحقة نشبت داخل الأمة. فالفِرق الإسلامية المختلفة دخلت بعضها مع بعض في صراعات دامية، في حروب أهلية حقيقية بعد موت النبي. وكثيراً ما كان المسلم من فرقة معيَّنة يرفض الذهاب للصلاة على قبر مسلم آخر من فرقة أخرى ثم يطلب له في الوقت ذاته العفو والمغفرة من قبل اللّه[٥٢].

وفي الواقع، إن الأمثلة التي توردها روايات المأثور الإسلامي عن الإلهامات شبه النبوية لعمر بن الخطاب ليس لها بحد ذاتها في الغالب إلا قيمة نسبية جداً. فقد كان الغرض منها إبراز أهمية عمر وعظمة شخصيته. وهكذا يُقال إن ابن عمر قال عن والده: «ما نزل بالناس أمر قط فقالوا فيه وقال فيه عمر إلا نزل فيه القرآن على

---

(٤٨) خلاصة القصة أن حفصة وعائشة انتابتهما ثورة غيرة عنيفة تجاه جارية النبي مارية القبطية. وهذه القصة تتردد في جميع كتب السيرة طبقاً لما ترويه المصادر الإسلامية. أنظر بهذا الصدد كتاب مكسيم رودنسون، **محمد**، ١٩٦١، ص ٣١٦-٣٢٠.

(٤٩) **القرآن**، سورة المائدة، الآية (٩٠): «يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون». وانظر ابن عبد البرّ، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء الثالث، ص ١١٤٧. وابن سعد، **الطبقات**، الجزء الثالث، ص ٢٨١-٢٨٢، حيث يتحدث المؤلف عن مختلف الأشياء التي كان عمر بن الخطاب «أول من...».

(٥٠) السيوطي، مصدر مذكور سابقاً.

(٥١) **القرآن**، سورة التوبة، الآية رقم (٨٤): ولا تُصَلِّ على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره إنهم كفروا باللّه ورسوله وماتوا وهم فاسقون. وانظر **صحيح مسلم**، الباب ٤٤، فضائل عمر.

(٥٢) ميكائيل كوك: **العقيدة الإسلامية الأولى**، وبخاصة النص ص ١٦١. وانظر أيضاً كلود جيليو: «تفسير القرآن لهود بن محكم»، بحث منشور في مجلة آرابيكا، XLIV (١٩٩٧)، ص ١٩٠-١٩٢.



نحو ما قال عمر»[٥٣]. ولهذا فإن عمر سيرفع لاحقاً إلى مثل مقام الأنبياء، وسيعتبر على كل حال شخصاً ملهماً. وسيروى على لسان النبي نفسه أنه قال ذات مرة: «قد يكون في الأمم قبلكم مُحدَّثون، فإن يكن في أمتي منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم»[٥٤]. كما نسب أيضاً القول التالي إلى علي بن أبي طالب صهر محمد: «ما كنا نبعد أن السكينة تنطق على لسان عمر»[٥٥] (والسكينة هنا تعني: الحضور الإلهي).

وفي مسانيد الحديث النبوي الكلاسيكية نلاحظ أن تعظيم شخصية عمر يشكل جزءاً من نوع أدبي يُصنف عادة في باب: «فضائل صحابة النبي». والواقع أن هذا النوع الأدبي قد تبلور داخل إطار العقيدة السنية قطعاً للطريق على هجوم الشيعة على الخلفاء الثلاثة الأوائل. وإنما في هذا السياق، ولهذه الغاية، نسب القول الآنف الذكر إلى علي بن أبي طالب عن نطق السكينة الإلهية على لسان عمر بن الخطاب.

---

(٥٣) الترمذي، **الجامع الصحيح/السنن**. باب: مناقب عمر (الجزء الخامس، ص ٦١٧، الحديث ٣٦٨٢).

(٥٤) الترمذي، **الجامع الصحيح**، (الجزء الخامس، ص ٦٢٢، الحديث ٣٦٩٣). وانظر **صحيح مسلم**، الباب (٤٤)، فضائل عمر (طبعة دار الفكر، الجزء الخامس عشر، ص ١٦٦) حيث يفسر كلمة «محدَّثون» بكلمة «مُلهَمون»، نقلاً عن ابن وهب.

(٥٥) عبد الرزاق بن همام الصنعاني: **المصنف في الحديث**، الجزء الحادي عشر، ص ٢٢٢، الحديث ٢٠٣٨٠. وانظر ابن عبد البر: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء الثالث، ص ١١٤٩. وأما كلمة «السكينة» العربية فهي على غرار كلمة «شيكينة» العبرانية التي تعني مقام اللّه أو حضوره وسط شعبه إسرائيل، وهو الحضور المدلول عليه أولاً بتابوت العهد. انظر بهذا الصدد آرثر جيفري: **الألفاظ الأجنبية في القرآن**، ص ١٧٤. وقد استعاد القرآن هذا الموضوع في سورة البقرة، الآية ٢٤٨ حيث يقول: «وقال لهم نبيّهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينةٌ من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين». وأما فيما يخص كلمة **السكينة** بمعنى الحضور الإلهي الذي يعزِّز الإيمان في قلب نبيّ الإسلام **والمؤمنين** ويعطيهم النصر على أعدائهم، انظر القرآن، سورة التوبة، الآية (٢٦): «ثم أنزل اللّه سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنوداً لم تروها وعذّب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين». وانظر في السورة نفسها الآية رقم (٤٠): «إلا تنصروه فقد نصره اللّه إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن اللّه معنا فأنزل اللّه سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة اللّه هي العليا واللّه عزيز حكيم». وكذلك الآية الرابعة من سورة الفتح: «هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم وللّه جنود السماوات والأرض وكان اللّه عليماً حكيماً». إلخ.



بيد أن الحرص على تعظيم شخصية عمر إلى حد اعتباره مؤسِّساً في مجال الوحي والنص المقدس له دلالة أكثر واقعية إذا وضعناه داخل إطار تاريخ النصوص القرآنية وبلورتها المتدرجة.

٤ ـ «أحسن الحديث»

يبدو بالفعل أن خلفاء النبي هم الذين حسموا الأمور فيما يخص النصوص التي ينبغي أن تُدْمَج في المصحف. وحالة ما يدعى «بآية الرجم» أكبر مثال على ذلك، علماً بأن رأي عمر بن الخطاب ليس هو الذي تغلَّب، بحسب ما يُقال لنا، في هذه المسألة.

كانت المسألة الأساسية التي طرحت نفسها هي التالية: هل ينبغي على الأمة الجديدة أن تتبنَّى حكم الرجم الذي نصَّت عليه شريعة موسى فيما يخص الزناة؟ ثم، وهذا هو الأهم، هل ينبغي تدوين نص هذا الحكم بحرفيته في المصحف؟ علماً بأن النبي محمداً قد طبق على الأرجح هذه العقوبة باسم شريعة موسى على الرغم من أنها كانت بطلت لدى اليهود منذ زمن طويل[٥٦].

فبعد أن ذكر ابن أشتة الدور الذي لعبه عمر في جمع القرآن أضاف يقول بشكل عابر ومقتضب: «إن عمر أُتي بآية الرجم فلم يكتبها لأنه كان وحده»[٥٧]. ولم يتوانَ مصنِّفون آخرون عن إثارة المسألة بإسهاب، وأشاروا إلى أن عمر بن الخطاب ذكَّر الناس بمسلك محمد بخصوص هذا الموضوع، وذلك في خطبة ألقاها قبل وقت قصير من مقتله ووصلتنا شذرات منها عبر عدة قنوات ناقلة. ومما قاله فيها: «إن رسول اللّه قد رجم ورجمنا بعده». بل إننا نحوز نصين تضمنا ما يُعْتَقد أنه كان آية الرجم. ولكن بما أن الإجماع لم ينعقد حولهما على ما يبدو، فإن الآية لم تُدمج في القرآن، وإن بقي النصان ماثلين في مسانيد الحديث النبوي[٥٨]. وأما القرآن

---

(٥٦) أنظر بحث ألفريد لويس دي بريمار: «النبوّة والزنى: من نص إلى آخر»، وهو منشور في الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه دي بريمار تحت عنوان: **الكتابات الإسلامية الأولى**، ص ١٠١-١٠٧ والمراجع.

(٥٧) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، الجزء الأول، ص ١٦٧-١٦٨، (الفصل الثامن عشر).

(٥٨) أنظر: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف في الحديث**، الجزء السابع، ص ٣٣٠ (الحديث =



الحالي فإنه لا يقيم على الزناة سوى حد الجلد(٥٩).

إن المناقشة التي دارت حول «آية الرجم» بعد موت محمد ذات دلالة بالغة على الفعالية الكتابية لأهل القلم في الإسلام أثناء القرن الأول للهجرة. ذلك أنه قد وجدت في بداية تاريخ الإسلام فترة مترجرجة لم يكن فيها التمييز بين ما هو حديث نبوي وما هو قرآن قد اتخذ طابعه الفاصل المطلق من منطلق أن القرآن كلام اللّه والحديث كلام محمد. وفي هذا التمييز نجد أنفسنا، بالفعل، في مواجهة مصطلحين فرضا نفسيهما بصورة قطعية في فترة لاحقة، ولكننا لا نستطيع أن نسقطهما على الفترة الأولى من تاريخ الإسلام بدون أن نجازف بالوقوع في المغالطة التاريخية (anachronisme). وهكذا نجد في رسالة شيعية منسوبة إلى زيد بن علي، حفيد علي بن أبي طالب وإمام الزيديين (توفي عام ٧٤٠م)، حديثين يُفتتحان بالعبارة التالية: «قال محمد»، ومضمونهما موجود في نص القرآن الحالي مع تعديل أسلوبي طفيف(٦٠).

إن الحديث كلمة تطلق على كل قول أو خبر مروي، سواء أكان صادراً عن محمد أم لا. أما القرآن فهو تلاوة. وبهذا المعنى فإن القرآن منظومة من «أحاديث» منتخبة لتتلى على الناس بوصفها كتاب اللّه. ويبدو أن عملية تدوين القرآن تمثّلت في

= ١٣٣٦٣)، ثم الجزء الثالث، ٣٦٥ (الحديث ٥٩٩٠)، وذلك نقلاً عن أبيّ بن كعب. وانظر ابن حنبل، **المسند**، الجزء الخامس، ١. ٣١٧ وفي مواضع متفرقة، وذلك نقلاً عن عبادة بن الصامت. ويمكن أن نجد هذه الأحاديث نفسها تتردد لدى مسلم، والطبري، إلخ. . .

(٥٩) أنظر **القرآن**، سورة النور، الآية الثانية: «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين اللّه إن كنتم تؤمنون باللّه واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين». ولكن رجم الزانية أو الزاني يبقى مع ذلك أحد الحدود التي نصّ عليها الفقه الإسلامي الكلاسيكي، وذلك لأن القرآن ليس المصدر الوحيد لشرع الأمة أو الشريعة.

(٦٠) نقلاً عن ميكائيل كوك: **العقيدة الإسلامية الأولى**، ص ١٦-١٧. وانظر **القرآن**، سورة المائدة، الآية (٥٦): «ومن يتولَّ اللّه ورسوله والذين آمنوا فإن حزب اللّه هم الغالبون». وانظر سورة الأنبياء، الآية الرابعة والعشرين: «أم اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل أكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون». وهناك ظاهرة مماثلة تركت آثارها في القرآن الحالي نفسه وبالتحديد في الآية الرابعة من سورة الأنبياء: «قال: ربي يعلم القول في السماء والأرض وهو السميع العليم». فهناك عدة قراءات لهذه الآية. فالقراءات تتردد بشكل عام بين «قال»: (أي قال محمد)، وبين قُلْ (أي إيعاز من اللّه). انظر بهذا الصدد الطبري في كتابه: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**.



شطرها الأعظم بهذا التجميع الانتقائي. ولقد كانت تلك واحدة من المهام التي أخذها على عاتقهم كتبة الإسلام على امتداد القرن الأول للهجرة. وبهذا المعنى قيل إن «كتاب الله هو أحسن الحديث»[٦١]. وهذه العبارة عينها هي التي وجدت مكانها في القرآن الذي وصف نفسه بأنه «أحسن الحديث»[٦٢].

إن لفظة **الحديث** يمكن أن تدل على «قصة» بالمعنى العام للكلمة. والقرآن مليء بالقصص، وقسم كبير منها آتٍ من التراث التوراتي والتوراتي المنحول، ولكن بعد إعادة صياغته بالعربية برسم «الأمة» كما قال بها محمد. وفي غالب الأحيان يتم التقديم لهذه القصص بصيغة تتكرر في أكثر من سورة: «وهل أتاك حديث موسى...» (طه/ ٩) أو: «هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المكرمين» (الذاريات/ ٢٤)... إلخ. وتوجد قصص أخرى عديدة من هذا النوع في المأثور الإسلامي، وهي تشبه قصص القرآن، ولكنها غير مصوغة مثله لتتلى ولتكون جزءاً من القرآن.

وعلاوة على ذلك فإنه تكثر في القرآن **الأحاديث** التي ما هي بصياغات سردية ولا برسم التلاوة. وإنما هي عبارة عن أقوال أو كلام موجه لإقناع أولئك الذين كانوا متحفظين ومترددين في تقبل رسالة النبي. وكثيراً ما تنتهي بالصيغة التالية: «فبأي حديث بعده يؤمنون؟» (الأعراف/ ١٨٥) أو «فبأي حديث بعد اللّه وآياته يؤمنون؟» (الجاثية/ ٦).

والواقع أنه في تلك الفترة المبكرة، التي امتدت طيلة القرن الأول للهجرة، لم تكن اعتمدت معايير واضحة للتمييز بين ما هو «قرآن» وما هو «حديث» منقول عن محمد. ومثال هذا التردد الأولي يطالعنا في ما يسمى **بخطب الوداع**. فبعض ألفاظ هذه الخطب وبعض عناصرها نجدها في النص الحالي للقرآن، وإن معدلة. ومن هذا القبيل أحكام الأشهر الحرم، أي الأشهر التي كانت الحرب فيها محظورة قبل الإسلام. فخطبة الوداع تحرِّم القتال في الأشهر الحرم تحريماً قاطعاً مطلقاً، ولكن النص القرآني يبدي قدراً من التراخي بخصوص الموضوع نفسه. ولعلنا نستطيع

---

(٦١) انظر **صحيح البخاري**، الباب (٧٨). وغولدزيهر: **دراسات عن الحديث الإسلامي**، الترجمة الفرنسية، ص ٤-٥.

(٦٢) سورة الزمر/ ٢٣.



تفسير سبب هذا الاختلاف بالقول إنه أثناء فتح سوريا والعراق وفارس ما كان المسلمون بقادرين على التقيد بتلك الأحكام القديمة الخاصة بالأشهر الحرم. بل كانت ظروف الحرب تفرض عليهم استمرارية الصراع على مدار أشهر السنة إذا لزم الأمر، خلافاً لما كان عليه الحال في الجزيرة العربية في زمن النبي.

هناك مثال آخر على هذا التداخل بين نص «القرآن» ونص الحديث أو صعوبة التمييز بينهما في تلك المرحلة الأولية المترجرجة من تاريخ الإسلام. وهذا المثال نجده في ذلك النوع الخاص من الحديث الذي سيقال له لاحقاً الحديث القدسي. والحديث القدسي كلام منسوبٌ إلى محمد وآتٍ من جهة اللّه مباشرة، ولكن من دون أن يجد له مكاناً في القرآن. نضرب عليه مثلاً الحديث التالي الذي تتناقله كتب الحديث الكلاسيكية الشهيرة: «عن أبي هريرة قال: قال رسول اللّه: قال اللّه: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عينٌ رأت ولا أذنٌ سمعت ولا خطر على قلب بشر».

إن هذه الصيغة، المحكمة السبك أياً تكن اللغة التي كتبت بها، تؤلف جزءاً، على مدى تاريخ طويل، من التراث التوراتي والحاخامي، وتراث آباء الكنيسة، والتراث الغنوصي والمانويّ، وذلك قبل أن ترى النور الصيغة العربية كحديث قدسي معزوّ إلى اللّه ومنقول عنه من قبل محمد[٦٣]. ولدينا أمثلة عديدة من هذا النوع اقتُبست نصوصها في الغالب، كما الحال بالنسبة إلى بعض آيات القرآن، من الأدبيات الدينية المتداولة في أراضي الفتوح.

وإذاً، وأياً تكن الكيفية التي حصلت بها الأشياء، فثمة نوع من الانتخاب ومن التوزيع للمعطيات الواردة من مصادر مختلفة والمترددة أصداؤها في تينك المجموعتين الكبيرتين من النصوص، القرآنية والحديثية. ولكن ما كان لهذه الخيارات أن تتم بدون صدامات وتناقضات.

٥ ـ الزُّهري، الأمويون وكتابة الحديث

عندما أراد الخليفة عبد الملك بن مروان أن يتصدى لمنافسه في مكة عبد اللّه بن

---

(٦٣) أنظر بحث ألفريد لويس دي بريمار: «كما كُتِب». «تاريخ نص». منشور في مجلة الدراسات الإسلامية، العدد رقم LXX (١٩٨٩)، ص ٢٧-٥٦ والمراجع.



الزبير، وفكر في تحويل المؤمنين من الحج إلى مكة إلى الحج باتجاه قبة الصخرة في القدس، كان بحاجة إلى تبرير ديني مرتكز على حديث منسوب إلى النبي. وعندئذ ظهر الحديث الشهير باسم «حديث المساجد الثلاثة»، وهو الحديث الذي وضع على قدم المساواة كلاً من مكة، والمدينة، والقدس[٦٤]. ورواية اليعقوبي التي تتحدث عن ذلك تبرز اسم فقيه من المدينة يدعى ابن شهاب الزهري (ت. ٧٤٢م).

لقد دار نقاش كثير حول أول لقاء بين عبد الملك والزهري، الذي كان آنذاك ما بين العشرين والثلاثين من عمره. كما دار نقاش أكبر حول احتمال أن يكون الزهري وضع من عنده ذلك الحديث خدمة للأهداف السياسية للأمويين[٦٥]. ولكن، وكما يقول المثل، لا أحد يقرض ماله إلا للأغنياء: فالزهري كان بالفعل معتمداً لدى عبد الملك وخلفائه لرواية الحديث النبوي وتفاصيل مسيرة نبي الإسلام.

ولكي نأخذ فكرة عن الدور الكبير الذي لعبه الزهري يكفي أن نلقي نظرة على الطبقة التي أدرجه فيها ابن سعد في **طبقاته**، التي صنَّف بموجبها الأجيال المتعاقبة من مسلمي القرون الثلاثة الأولى للهجرة. فعلى الرغم من أن الزهري متأخر نسبياً من حيث الزمن فقد أدرجه صاحب كتاب **الطبقات** في فصل يتلو مباشرة تقريباً الفصل المخصص لسيرة محمد، وقد أفرده «لذكر من كان يفتي بالمدينة بعد أصحاب رسول اللّه». ولا يقدم فيه ابن سعد معلومات عن حياة الزهري، بل يتحدث في المقام الأول عن شهرته في التحديث بالحديث. ويروي أن أحد نظرائه، وهو لا يقل عنه شأناً، صرَّح عنه بما يلي: «سمعت مالك بن أنس يقول: ما أدركت بالمدينة فقيهاً محدثاً غير واحد. فقلت له: من هو؟ فقال: ابن شهاب الزُّهري». وهذا الثناء

---

(٦٤) اليعقوبي، **تاريخ**، ج٢، ص ٢٦١.

(٦٥) غولدزيهر، **دراسات عن الحديث الإسلامي**، ص ٤٣-٤٦. وانظر مادة «الزهري» في **الموسوعة الإسلامية**، بقلم ج.هوروفيتز، الطبعة الأولى، الجزء الرابع، ص ١٣١٠-١٣١١. وانظر مراجعة حديثة لهذا الموضوع بقلم م.ليكر: «معلومات تخص سيرة حياة ابن شهاب الزهري»، بحث منشور في «مجلة الدراسات السامية»، العدد (٤١) أكسفورد، ١٩٩٦، ص ٢١-٦٣. وقد استعيد البحث في كتاب للمؤلف نفسه بعنوان: **اليهود والعرب في شبه الجزيرة العربية في مرحلة ما قبل الإسلام**.



الكبير على الزهري كرره آخرون[٦٦]. وقد تحدث أيضاً ابن سعد، في ذلك الفصل المقتضب، عن مسألة خلافية متعلقة بكتابة الحديث. فقد كان السؤال المطروح هو التالي: هل ينبغي الاقتصار على النقل الشفهي المحض للحديث النبوي أم تجوز أيضاً كتابته؟

إن الادعاءات القاطعة التي تؤكد أن «أول من كتب هو فلان أو فلان» هي في أرجح الظن قصة مخترعة أو لغة مجازية. وطبقاً لمصادر عدّة فإن الخليفة الأموي **هشام بن عبد الملك (٧٢٤-٧٤٣م) هو الذي أكره الزهري على كتابة الحديث**[٦٧]. وبالطبع، إن هذا النوع من المعلومات يمكن أن يعكس أصداء تلك المناقشة الخلافية التي دارت في زمن متأخر حول طرائق نقل الأحاديث النبوية. ولكن في السياق الذي ورد فيه كان له هدف تبريري ظرفي. فكتابة الحديث كانت في الحقيقة سابقة على الزهري. ولدينا على ذلك قرائن عديدة[٦٨]. وأما فيما يخص الزهري فإن كُتَّاب السِّيَر لا يكفّون عن الثناء على ضخامة مكتبته والإشادة بـ «علم الزهري». بل يروون أن امرأته قالت له يوماً: «واللّه لهذه الكتب أشدّ عليّ من ثلاث ضرائر»[٦٩]. وبصرف النظر عن الجانب المسلّي لهذه النادرة، فإنها تبدو أكثر قابلية للتصديق من تلك الأخبار التي تموضعه في إطار متوارث من التناقل الشفهي للأحاديث. وسواء أكان الأمر يتعلق بالشفهي أم بالكتابي، فإن الشيء المهم هو أن يكون المرء قادراً على تقييم مضمون الحديث المنقول ونوعيته وذلك داخل السياق الذي تتم فيه عملية النقل.

وبالفعل، كان خلفاء ذلك الزمان مهتمين جداً بهذا الجانب من السلطة الذي يتمثل في التحكم بالأفكار والكتابات المتداولة. والأخبار في ذلك وفيرة. إذ إن

---

(٦٦) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثاني، ص ٣٨٨-٣٨٩. ومالك بن أنس هو مؤسس المذهب المالكي في الفقه، وهو مذهب يعتمد أساساً على الحديث النبوي.

(٦٧) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، وابن عساكر، **تاريخ دمشق**، نقلاً عن م.ليكر في بحثه: «معلومات تخص سيرة حياة ابن شهاب الزهري»، منشور في «مجلة الدراسات السامية»، العدد (٤١) أكسفورد (١٩٩٦)، ص ٢٥-٢٦.

(٦٨) غولدزيهر، **دراسات عن الحديث الإسلامي**، ص ١٠-١٢.

(٦٩) أنظر ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، الجزء الرابع، ص ١٧٨.



الخلفاء المتعاقبين كانوا حريصين على تطويق القوى السياسية ـ الدينية المنشقة التي كانت هي الأخرى أيضاً تعتمد على أحاديث نبوية وصحائف قرآنية. ولو قمنا بجرد منتظم لأسماء من ذكر ابن سعد أنهم كتبوا الحديث أو كانوا لا يزالون يكتبونه في القرن الأول للهجرة، فإننا سنتوصل إلى نتائج ذات دلالة ومغزى. ثم إننا نعلم أن الخليفة هشام بن عبد الملك اصطدم بالقَدَرية وأنه لاحقهم واضطهدهم: إذ لو كان كل إنسان مسؤولاً عن أعماله لكان الحاكم الظالم، حتى ولو كان هو الخليفة، مسؤولاً عن أعماله الجائرة، وبالتالي جاز شرعاً خلعه عن العرش(٧٠). وإنما في هذا السياق يمكننا أن نفهم وثاقة العلاقات بين هشام بن عبد الملك ورجل كالزُّهري. فهذا الأخير كان يقدم له كل الضمانات المطلوبة من حيث الولاء الشخصي والأمان العقائدي.

(٧٠) جوزيف ڤان إيس، **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الرابع، ص ٣٨٥a_٣٨٦b، مادة «قدرية».




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل السادس

الكُتَّاب القادمون من أماكن أخرى

لم ترَ النصوص الإسلامية الأساسية (من قرآن وحديث) النور في صحراء دينية أو ثقافية. وإنما كانت بمثابة طارئ جديد على البيئة الدينية للشرق الأدنى التي كانت تعتمل فيها بعمق مذاهب وطوائف وتيارات دينية متوطنة منذ زمن طويل. وقد تحدث عنها القرآن وعددها في الآية التالية: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا أن اللّه يفصل بينهم يوم القيامة إن اللّه على كل شيء شهيد» (الحج/ ١٧).

وهذا التعداد الوارد أيضاً في سور وآيات أخرى ليس شاملاً[١]. وفيما يخص نصوص الأديان السابقة، لنا أن نلاحظ أن الكُتَّاب المسلمين يضعون نصوصهم في موضع المنافسة معها والسجال ضدها والتبني الجزئي لها في آن واحد. وأجلى ما يكون هذا الموقف المزدوج تجاه اليهودية والمسيحية، ولكنه ضمني وأقل حدةً تجاه الزرادشتية والمانوية. وهناك روايتان عن حديث منسوب إلى محمد بإسنادين مختلفين، توضحان بجلاء هذا الموقف المزدوج من الكتابات اليهودية والمسيحية. تقول الرواية الأولى: «عن عقبة بن عامر قال: لقيت رسول اللّه فقال: ألا أعلمك سوراً ما أُنزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور مثلهن»[٢]. وأما الرواية الثانية

---

(١) القرآن، البقرة، ٦٢، والمائدة ٦٩.

(٢) ابن شبّة، **تاريخ المدينة**، الجزء الثالث، ص ١٠١٢-١٠١٣.



فتقول: «عن عقبة بن عامر قال: لقيت رسول اللّه. . . فقال: ألا أعلّمك خير ثلاث سور أُنزلت في التوراة والإنجيل والزبور والفرقان»[٣]. والسور المقصودة في كلتا الروايتين هي السور الثلاث الأخيرة من القرآن: التوحيد، والفلق، والناس . والأولى تتضمن التحديد العقائدي لوحدانية اللّه، وهي منقوشة على قبة الصخرة في القدس كما ذكرنا سابقاً. وأما السورتان الأخريان فهما «المعوذتان» في ختام المصحف. ولكن المغزى الجوهري الذي يمكن استخلاصه من تينك الروايتين المتباينتين في الظاهر للحديث نفسه هو التأكيد من منظور سجالي على تفوق القرآن على الكتابات المقدسة الأخرى، مع الانضواء في الوقت نفسه تحت لواء حظوتها عن طريق «استملاكها».

إن العناصر المستمدة من التوراة والإنجيل والتلمود، التي يشتمل عليها القرآن، بالإضافة إلى المناظرات مع اليهود والنصارى، عديدة جداً، وواضحة جداً، ولا داعي بالتالي للتوقف عندها[٤]. ولكن الأفكار المستمدة من الثقافة الإيرانية لها حضورها هي أيضاً، وإن على نحو أقل ظهوراً، ولا سيما في مجال التصورات الأخروية، وربما من خلال النصوص اليهودية التي كانت وقعت تحت تأثيرها. أما الزرادشتيون (المجوس) الذين ورد ذكرهم سريعاً في اللائحة القرآنية فهم أيضاً مشمولون بالمساجلة التي كان على الإسلام أن يخوض غمارها الأولى في بداياته. وهذا ما نوه به مفسرو القرآن منذ زمن طويل، كما بخصوص الجن على سبيل المثال عندما قالوا بأن المجوس جعلوا للّه «شركاء الجن» وجعلوا بينه وبينها «نسباً»[٥].

---

(٣) ابن حنبل، **المسند**، الجزء الرابع، ١. ١٤٨. أما عقبة بن عامر فقد كان والياً على مصر في عهد الأمويين. أنظر بهذا الصدد ابن عبد البر في **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، الجزء الثالث، ص ١٠٧٣-١٠٧٤ (رقم ١٨٢٤). وانظر أيضاً جوينبول: **المأثور الإسلامي**، دراسات عن التسلسل الزمني للحديث النبوي في مراحله الأولى وعن مصدره وتأليفه أو مؤلفيه، مطبوعات جامعة كمبردج، ١٩٨٣، ص ٤٤.

(٤) أنظر في كتابنا هذا، القسم الثالث، الفصل الرابع، الفقرة الثامنة. وأنظر أيضاً القسم الثالث، الفصل الخامس، الفقرة الثانية.

(٥) الأنعام، (١٠٠): «وجعلوا للّه شركاء الجنّ وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون». والصافات، (١٥٨): «وجعلوا بينه وبين الجنّة نسباً ولقد علمت الجنة أنهم لمُحْضَرون». وانظر أيضاً غي مونو: **الإسلام والأديان الأخرى**، ص ١٧٧-١٨٠.



١ ـ «حَمَلَة العلم»

في القرن الرابع عشر الميلادي قدَّم ابن خلدون في الجزء الأخير من مقدمته جرداً ختامياً عاماً عن وضع العلوم في الحضارة الإسلامية، وقد ابتدأ أحد فصوله على النحو التالي: «من الغريب الواقع أن حَمَلَة العلم في الملَّة الإسلامية العجم...»[٦]. وطبقاً لرأيه فإن عرب الجيل الأول من الإسلام كانوا جميعهم أميّين. ولكنه في فصل سابق تحدث عن إدخال الكتابة إلى الحجاز بدءاً من الحيرة، **وذلك بفضل أسلاف الأمويين، «وهو قول ممكن» على حد تعبيره. أما في تقديره** الخاص فإن هذه الأخبار المنقولة عن طريق «قِيل» أو «قالوا» ليست حاسمة، وذلك لأن تلك الكتابة العربية كانت فجة، وعلى الأخص لأن ممارسة الكتابة كانت من اختصاص أهل الحضر، على حين أن العرب كانوا «لم يزالوا على شأنهم من البداوة»[٧]. ولهذا السبب فإن غير العرب، أو بعض العرب ممن تلقوا تعليمهم في أوساطهم وبخاصة في العراق، هم الذين اضطلعوا بمهام «التعليم والتأليف والتدوين كتابةً». وعن هذا الطريق نشأت العلوم الحقيقية وتطوّرت. وقد لاحظ ابن خلدون، بالإضافة إلى ذلك، أن هذا «الواقع» الملحوظ بالمشاهدة لا يشمل فقط العلوم الدنيوية المسماة «بالعقلية»، بل أيضاً العلوم الدينية المسماة «بالشرعية»: أي كل ما له علاقة بالقرآن وتفاسيره، وبكتابة الحديث النبوي ونقله، وتنظيم سلاسل الإسناد، بالإضافة إلى الفقه والتشريع وبلورة قواعد النحو الخاص باللغة العربية.

إن محاجّة ابن خلدون هذه لا تخلو بدون شك من تبسيط، وهي متأثرة بالتأكيد بالإطار النظري العام الذي أدرج فيه ملاحظاته: أي التضاد الجذري الذي كان يقيمه بين البداوة والحضارة. ولكن ملاحظته تظل ذات أهمية في الدلالة على الوزن الكبير الذي كان يمثله العجم (أي غير العرب) في كل مجالات المعرفة التي عدّدها، بما فيها العلوم الدينية الإسلامية.

---

(٦) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب السادس، الفصل الثالث والأربعون، طبعة بيروت، ص ١٠٤٧-١٠٥١.

(٧) المصدر نفسه، الباب الخامس، الفصل الثلاثون، ص ٧٤٥-٧٤٦.



٢ ـ «الموالي»

إن الدور الذي لعبه الكُتَّاب اليهود والمسيحيون والمجوس في تشكيل الكتابات الإسلامية وتطويرها كان كبيراً منذ عهد الجيل الأول للمسلمين، وهذا بشهادة المأثور الإسلامي نفسه. وقد تحدثنا عن ذلك سابقاً عندما تعرضنا لتميم الداري، ثم لمتعلِّمي يثرب من بعده[٨]. والمأثورات الإسلامية تنوه أيضاً بذلك في معرض الكلام عن أشخاص آخرين من أصل أجنبي فيما يتعلق بالفترة السابقة على الفتح خارج الجزيرة العربية. وهذه هي حالة سالم بن معقل، المولى الفارسي، الذي يُقال بأنه هو الذي اقترح تسمية النصوص القرآنية المجموعة بالكلمة الحبشية «المصحف» بهدف التمايز عن اليهود[٩]. وما كان لإسهام الأشخاص الذين ينتمون إلى أصول وبيئات مختلفة في كتابة النصوص الإسلامية، وفي تنشيط الحياة الثقافية بشكل عام، إلا أن يقوى ويتعزَّز في الأراضي المفتوحة على مدار القرنين السابع والثامن الميلاديين.

وبالفعل، نستطيع أن نلاحظ كثرة تردد أسماء الأعلام الأجنبية في سلاسل الإسناد وفي تدبيج النصوص الإسلامية، وبالتالي كثرة الأصول الأجنبية للمثقفين المسلمين في الجيل الثاني ثم الأجيال التي تلته. وقد كان هؤلاء يشكلون في البداية جزءاً ممن أطلق عليهم آنذاك اسم: «الموالي» من الأسرى السابقين، من البيزنطيين أو الفرس أو الأقباط، إلخ، أو من ذراريهم، ممن تحرروا في الغالب من العبودية عن طريق اعتناقهم الإسلام. وقد ظلوا هم وذراريهم مُلْحَقين بالقبائل العربية ـ «سادتهم» السابقين ـ عن طريق رابطة «الولاء». بل إن الاسم القبلي لسادتهم مُثْبَت في هويتهم النَسَبية. نضرب على ذلك مثلاً ابن إسحاق جامع الروايات التي ستعتمد لاحقاً في كتب سيرة محمد ومغازيه. فقد كان حفيد «يسار»، الفارسي الذي وقع في

---

(٨) أنظر القسم الأول، الفصل الرابع، الفقرة الأولى، وانظر القسم الثالث، الفصل الخامس، الفقرة الثانية.

(٩) السيوطي، **الإتقان**، ج١، ص ١٦٦. وانظر أيضاً: بحث كلود جيليو: «المخبرون» اليهود والمسيحيون لمحمد. إعادة فحص مشكلة كان المستشرقان ألويس سبرنجر وتيودور نولدكه قد عالجاها سابقاً». بحث منشور في مجلة «دراسات القدس في اللغة العربية والإسلام»، ٢٢، (١٩٩٨)، ص ٨٤-١٢٦.



الأسر أثناء فتح العراق، وكان يدعى بالمطَّلبي نسبة إلى العشيرة العربية التي تحدّر منها جد النبي عبد المطلب، وذلك بصفته أسيراً سابقاً لهذه العشيرة[١٠]. وقد يصدق الشيء نفسه على اليهود والمسيحيين والمجوس وغيرهم ممن اعتنقوا الإسلام في بداياته بدون تحديد صريح لرابطة ولاء.

يمكننا أن نكوّن فكرة عن هذا الوسط الناشط والمنتج عبر الأدبيات الإسلامية الكلاسيكية المتمثلة بالتفاسير القديمة للقرآن من جهة، وأدبيات السير الذاتية لكتب «الطبقات» والتواريخ من جهة أخرى. وكتاب **الطبقات الكبرى** لابن سعد بليغ الدلالة بهذا الخصوص. فالمؤلف نفسه كان من موالي الأسرة العباسية، وقد حرص في كتابه على تحديد أصل كل شخص ترجم له سواء أكان عربياً أم غير عربي. وهذا الحرص على ذكر نسب الأعلام المُترجم لهم سوف يستمر ويصير أكثر دقة لدى مصنفي تراجم رواة الحديث، وهذا إلى حد يمكننا معه، إذا ما انطلقنا من آخر اسم أعجمي في سلسلة ما من سلاسل الإسناد، أن نحدد بشكل تقريبي تاريخ انتساب كل أسرة غير عربية إلى الإسلام[١١].

إن القصص التبجيلية تميل إلى تكثيف ملامح هؤلاء الأعلام غير العرب أو غير المسلمين في أصولهم في شخصيات رمزية كبرى تعود إلى زمن محمد وتكمن مهمتها في الدلالة على عظمة الإسلام الذي ترك باب الانتساب إليه مفتوحاً. ولكن في كل مرة نواجه فيها علماً من هؤلاء الأعلام ينبغي لنا أن نميِّز، بقدر ما هو مستطاع في مثل هذه الحالة، بين الجوانب التاريخية والجوانب الأسطورية من شخصيته.

يقول مؤرخو هذه السِّير إن ورقة بن نوفل المسيحي (بل حتى القسّ)، الذي كان على صلة قربى بأسرة محمد في مكة، «سمع من التوراة والإنجيل. وكان يكتب

---

(١٠) فيما يخص الموالي (ج. مولى) أنظر **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السادس، ص ٨٦٥a وما تلاها، مادة: «مولى». وانظر باتريسيا كرون: **عبيد على الأحصنة. تطور السياسة الإسلامية** *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*، مطبوعات جامعة كمبردج، ١٩٨٠.

(١١) طبق هذه الطريقة في الكشف والاستدلال بصورة منهجية ريتشارد. و. بوليت في كتابه: **اعتناق الإسلام في القرون الوسطى: دراسة في التاريخ الكمي** *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*، مطبوعات كمبردج، ماساشوسية، ١٩٧٩.



الكتاب العبراني. وكان يكتب الكتاب العربي فيكتب بالعربية من الإنجيل ما شاء اللّه أن يكتب». ويقال بأنه شد من أزر محمد في دعوته. أما الراهب السوري «بحيرا» (أي الممتاز/ المتضلع في اللغة السريانية)، فكان يعيش في بصرى بجنوب سوريا. ويُقال إنه التقى محمداً وهو في أول شبابه ورأى عليه العلامات الجسدية للنبوّة وتنبأ له بمستقبل باهر. كما يُقال إن عبد اللّه بن سلام، الحاخام اليهودي في يثرب، كان قد اعتنق الإسلام منذ اللحظات الأولى للهجرة، ورافق الخليفة عمر بن الخطاب في رحلته إلى الجابية. ويُقال مثل ذلك أيضاً عن أُبيّ بن كعب. ولكن أليس اسم عبد اللّه بن سلام هو مجرد اسم مضاف للتكنية عن أُبيّ بن كعب؟

فيما يخص كل القصص ذات الأصل التوراتي أو شبه التوراتي التي استعادها القرآن والحديث النبوي يطيب للمفسرين أن يميلوا غالباً إلى الحاخام اليهودي اليمني كعب الأحبار الذي تقدم ذكره والذي يُقال بأنه رافق عمر بن الخطاب في رحلته المفترضة إلى الأماكن المقدسة في القدس[١٢]. ولكن بعضهم يقول إن من رافق عمر إلى الجابية هو بالأحرى حاخام يثرب السابق عبد اللّه بن سلام. وأما سلمان الفارسي، الذي كان في الأصل من المجوس عَبَدَة النار، فيقال إنه انتهى إلى محمد والإسلام بعد مسار طويل وهو يبحث عن الحقيقة، وأنه في أثناء هذا المسار تردد على اليهود في كُنُسهم أولاً، ثم على المسيحيين في أديرتهم. ولكن معظم السمات التي تنسب إليه تظل مغلفة بالأساطير[١٣].

وراء كل هذه الشخصيات المعاد تركيبها من قبل المؤلفين المسلمين تتراءى لنا، في إطار رمزي منمذج، كوكبة من أعلام ينتمون إلى الوسط المتنوع للحقبة التالية ويحملون معهم قوالبهم الثقافية الأصلية ونصوص تراثاتهم السابقة. وبحكم معرفتهم بهذه النصوص والتراثات، فقد عملوا على نقلها إلى الإطار الجديد لانتمائهم، ولكن بعد أن أدخلوا عليها بعض التعديلات الملائمة، وبالأخص من منظور تبجيلي وسجالي. ولسوف أتحدث هنا بقدر أكبر من التفصيل عن ثلاثة أعلام يمكن لنا أن

---

(١٢) أنظر فيما سبق القسم الثاني، الفصل الرابع، الفقرة السادسة.

(١٣) أنظر مادة «سلمان الفارسي» في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الأولى، الجزء الثالث، ص ١٢٠-١٢١، بقلم ج. ليفي ديلافيدا.



نموضعهم ضمن إطارهم التاريخي، وكان مسارهم على ما يبدو لي بليغ الدلالة من منظور البيئات التي ينتمون إليها.

٣ ـ يزيد بن هرمز الفارسي

على عكس الأساطير الكثيرة التي تحيط بالشخصية الرمزية المنمذجة لسلمان الفارسي، فإن المعلومات تظل قليلة عن يزيد بن هرمز الفارسي، وهو الذي كلَّفه الحاكم الأموي للعراق عبيد اللّه بن زياد مراجعة بعض النصوص القرآنية(١٤). ولكن هذه المعلومات، على اقتضابها تضعنا على أرضية أكثر صلابة من تلك الخاصة بسلمان الفارسي، وتتيح لنا بنوع ما أن نرسم له سيرة واقعية.

كان يزيد بن هرمز فارسياً من البصرة. وكان ابناً لمولى ملحق بقبيلة دوس العربية(١٥). ونحن نعلم بالفعل أن بعض الوحدات العسكرية من هذه القبيلة ساهمت في فتح شواطئ الفرات، وأن بعض عناصرها استقر على إثر ذلك في البصرة، الثكنة العسكرية الجديدة(١٦). ومن المرجح أن يزيد وُلِد في الكلاّء، وهو الحي المختلط من أحياء ميناء البصرة النهري. ولقد رأيناه يشير إليه في قصة المواجهة التي حصلت بينه وبين الحجاج، والي العراق.

ثم نلتقي يزيد بن هرمز في المدينة وسط العديد من سكانها من العبيد أو العبيد المعتقين الذين جُلِبوا إليها أثناء الفتوح. وكان هو أمير الموالي في وقعة الحرَّة عام ٦٨٣(١٧). وهذه الوقعة التي دارت على أرض محصبة (الحرَّة) شمال ـ شرق المدينة، أي في منطقة حَرَّة واقم، حسمت انتصار قوات يزيد الأول ابن معاوية على المدينة التي انتفضت على الأمويين. وقد انجلت الوقعة عن قمع رهيب، إذ أبيحت الواحة للنهب والسلب والمجازر طيلة ثلاثة أيام. وكان أهل المدينة، قبل بدء وقعة الحرَّة،

---

(١٤) أنظر القسم الثالث، الفصل الرابع، الفقرة السادسة.

(١٥) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الخامس، ص ٢٨٤.

(١٦) أنظر مادة «أزد» في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص ٨٣٥b_٨٣٦a. وابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ١٩، ٣٨٠.١٣، وص ٣٨١.٤.

(١٧) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الخامس، ص ٢٨٤، والجزء السابع، ص ٢٢٠.



قد طردوا أنصار الأمويين وحفروا خندقاً حول المدينة لحمايتها[١٨]. وقد تحدث البلاذري عن الخندق فقال: «إن كل قوم خندقوا على ربعهم، وكان ابن الفسيل وابن مطيع في الأنصار، ومعقل في المهاجرين، وكان على الموالي يزيد بن هرمز»[١٩].

وكما كنا رأينا فإننا نلتقي يزيد بن هرمز الفارسي هذا، إما قبل هذه الأحداث وإما بعدها، بصفته كاتباً لدى الوالي الأموي على البصرة عبيد اللّه بن زياد. وكان تولى العراق منذ عام ٦٧٥م، ثم قتل في المعركة ضد المتمرد الشيعي المختار عام ٦٨٦م. **إذاً فبين هذين التاريخين تقلد يزيد الفارسي وظيفته ككاتب لدى الوالي وشارك في** تحرير النصوص القرآنية. ويمكننا أن نتساءل عن حجم الدور الفعلي الذي لعبه عبيد اللّه وكاتبه في عملية التحرير هذه. ولكن الشيء الذي يمكن قوله هو أن عبيد اللّه كان مشغولاً كلياً بالسياسة والحرب في الوقت الذي لم تكن فيه النصوص القرآنية قد تثبتت في صيغتها اللغوية النهائية بعد. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار شخصية يزيد بن هرمز والوظائف الهامة نسبياً التي يبدو أنه تقلَّدها أثناء مهنته الرسمية، فإنه يصعب علينا التصديق بأنه لم يكن إلا مجرد أداة سالبة لدى الوالي العربي كما يحاول

---

(١٨) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثالث، ٢٣٣a–٢٣٤b. مادة «الحرَّة». إن ذكرى ضحايا المدينة الذين سقطوا في هذه الأحداث المأسوية تظهر بانتظام على مدار تراجم الأعلام في كتاب **الطبقات الكبرى** لابن سعد حيث يردد القول: «وقتل في أيام الحرَّة». قارن ذلك بما ورد في القسم الثاني، الفصل الأول، الفقرة السابعة.

(١٩) البلاذري: **أنساب الأشراف**، الفصل ٤، ص ٣٥. حول عبد اللّه بن حنظلة الفسيل. أنظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الخامس، ص ٦٥–٦٨. و**الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص ٤٧b. وحول عبد اللّه بن مطيع، أنظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الخامس، ص ١٤٩–١٤٤. و**الموسوعة الإسلامية**، الجزء الأول، ص ٥١b–٥٢a. وحول معقل بن سنان، انظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الرابع، ص ٢٨٢–٢٨٣. وهذه القصة تذكّرنا بـ «وقعة الخندق» التي جرت في زمن محمد والتي أمر فيها النبي بحفر خندق حول المدينة من أجل حمايتها من هجمات المكيّين، وذلك بناء على نصيحة سلمان الفارسي كما يقال. وقد يصل الأمر بالباحث المعاصر إلى حد التساؤل إذا لم تكن «معركة الخندق» الحقيقية قد جرت عام ٦٨٣م أثناء معركة الحرَّة، وفيما إذا لم تكن الأسطورة قد نسبت إلى سلمان الفارسي حدثاً حصل لاحقاً كان معنياً به يزيد الفارسي. نلاحظ بهذا الصدد أن الروايات الأكثر قدماً عن وقعة الخندق في زمن محمد لا تذكر اسم سلمان الفارسي ولا دوره. انظر بهذا الصدد ما كتبه ج. ليفي ديلافيدا في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الأولى، ص ١٢٠b. وانظر أيضاً إحالته إلى دراسة ج. هوروفيتز.



أن يوهمنا بتواضعه الجمّ عندما راح يبرر موقفه لاحقاً أمام الحجاج.

وأخيراً نلتقي يزيد الفارسي من جديد في المدينة، وذلك في عهد يزيد الثاني ابن عبد الملك (٧٢٠-٧٢٤). وقد استلم عندئذ منصب رئيس الديوان. فقد كلَّفه الوالي ابن الضحاك الإشراف على المراسلات الرسمية. ويروي ابن سعد أن يزيد بن هرمز توسط لدى الخليفة من أجل حفيدة علي بن أبي طالب، وكانت أرملة تشتكي من تحرش والي المدينة بها وتهديده لها لكي تتزوجه. وعندئذ عزل الخليفة الوالي الذي كان ابن متمرد سابق وأجبره على دفع غرامة كبيرة، ثم عاقبه وأهانه على ملأ من الناس[٢٠].

وعندما سيتكلم المحدثون المتأخرون عن يزيد الفارسي لاحقاً فلن يفعلوا ذلك إلا بتحفظ. فقد أحرجتهم صلاته مع «الأميرين» عبيد اللّه والحجاج اللذين «حكى» عنهما فيما يخص المصحف[٢١]. ولكن المحدثين كانوا مجبرين على ذكره على الرغم من كل شيء. والواقع أن يزيد بن هرمز كان أيضاً من نَقَلة الحديث عن ابن عباس (مات عام ٦٨٧-٦٨٨). وهو ابن عم محمد وقد أصبح فيما بعد نوعاً من السلف المثقف «الأسطوري»، ووُضع تحت اسمه عدد لامتناهٍ من الأحاديث والقصص الدينية وتفاسير بعض الآيات القرآنية[٢٢]. وهكذا روى يزيد بن هرمز قولاً منقولاً عن ابن عباس بخصوص ملاحظات محددة أبداها لعثمان حول ترتيب سور القرآن. وعلاوة على ذلك يُقال إن عثمان بن عفان حاول تبرير موقفه أمامه بخصوص عدم استهلال سورة «براءة» بالعبارة المعهودة: بسم اللّه الرحمن الرحيم[٢٣]. والحق

(٢٠) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الثامن، ص ٤٧٤.

(٢١) ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، الجزء الحادي عشر، ص ٣٢٧-٣٢٨ (رقم ٦٢٢). الفعل «حكى» ينطوي على دلالة سلبية بالقياس إلى فعل «حدَّث» ذي القيمة الإيجابية.

(٢٢) جوينبول: **السنة. دراسات عن التسلسل الزمني للحديث النبوي في مراحله الأولى وعن مصدره ومؤلّفيه**، في مواضع متفرقة. وانظر بحث كلود جيليو عن «بدايات التفسير القرآني»، وهو منشور في كتاب جماعي أشرف عليه ألفريد لويس دي بريمار بعنوان: **الكتابات الإسلامية الأولى**، ص ٨٧-٨٨.

(٢٣) الترمذي، **الجامع الصحيح**، تفسير، سورة التوبة، الآية الأولى. ويقدم الترمذي بهذه المناسبة إيضاحات حول يزيد بن هرمز الفارسي. وانظر أيضاً ابن أبي داوُود، **كتاب المصاحف**، ص ٣١-٣٢.



أن الفترة التي وُزِّع فيها القرآن إلى سور مرتبة بالترتيب الذي هي عليه فيه اليوم تبقى موضع أخذ وردّ في أوساط الباحثين المعاصرين. وبما أن الوظيفة الإدارية ليزيد الفارسي استمرت حتى السنة (٧٢٠م)، فليس ثمة ما يمنعنا من الاعتقاد بأنه ساهم في ترتيب سور القرآن، وإن أرجع هذا الترتيب رمزياً إلى عهد عثمان وتحت إشراف ابن عباس.

إن أولئك الذين عاشوا في الجيل التالي ونقلوا إلينا معلومات عن يزيد بن هرمز **كانوا مثله من الموالي. وكان في عدادهم شخصان غير معروفين كثيراً. الأول هو** مولى من موالي قبيلة طيء، وكان ميالاً إلى التشيع، وهو يقدم لنا بعض المعلومات عن المتغيّرات الطفيفة التي أجراها الحجاج على النصوص القرآنية الموجودة[٢٤]. وأما الآخر فهو فارسي كيزيد، وهو الذي نقل رواية هذا الأخير عن المراجعة التي أجراها على النصوص القرآنية بأمر من عبيد اللّه، وعن اضطراره لاحقاً إلى تبرير هذا العمل أمام الحجاج بن يوسف[٢٥].

٤ ـ مالك بن دينار، الناسخ التقي

مالك بن دينار (توفّي بين عامي ٧٤٤ و٧٥٩) هو ابن شخص فارسي وقع أسيراً أثناء الفتح العربي لسستان، شرقي فارس، عام (٦٥٢م)[٢٦]. وكان مالك بن دينار ينتمي إلى الوسط التقويّ في مدينة البصرة، ومن تلامذة الداعية النافذ الكلمة الحسن البصري الذي كان هو أيضاً من الموالي وابن أحد الفرس[٢٧]. كان مالك بن دينار

(٢٤) المقصود هو ابن أبي جميلة العرابي. أنظر فيما يخصه ابن أبي داؤود، **كتاب المصاحف**، ص ٤٩. وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء السابع، ص ٢٥٨.

(٢٥) المقصود هو عبد اللّه بن فيروز الداناج، أي «العالم» باللغة الفارسية، وذلك طبقاً لابن حجر في **تهذيب التهذيب**، الجزء الخامس ، ص ٣١٤ (رقم ٦١٦).

(٢٦) يقول بعضهم إنه وقع في الأسر أثناء فتح كابل (في عهد معاوية بن أبي سفيان). انظر بهذا الصدد ابن حجر: **تهذيب التهذيب**، الجزء العاشر، ص ١٣ (رقم ١٥).

(٢٧) **الموسوعة الإسلامية**، الجزء السادس، ص ٢٥١، مادة: «مالك بن دينار». وانظر أيضاً الجزء الثالث، ص ٢٥٤-٢٥٥، مادة: «الحسن البصري». وبصدد الرسالة المعزوّة إلى الحسن البصري وعن أولى المجادلات في التاريخ الإسلامي حول حرية الإرادة أو عدم حريتها، انظر ميكائيل كوك: **العقيدة الإسلامية الأولى**، الفصل الثاني عشر.



واحداً من أولئك القُصَّاص الذين لعبوا دوراً مهماً في تعريف جمهور المساجد بقصص الأنبياء والأولياء. وبما أنه كان من الموالي فقد سحرته فصاحة الحجاج، وكان يستشهد أحياناً بخطبه التي تتخلَّلها الحكم الأخلاقية(٢٨). وحتى الخطب السياسية، التي كان الحجاج يهاجم فيها بعنف العراقيين المتمردين، كانت تشعره بأنه ربما كان الوالي على حق والمتمردون على باطل(٢٩).

كان مالك بن دينار واعظاً أخلاقياً متزمتاً، بله مضجراً. وقد جعل من نفسه رقيباً على أخلاق الشعراء والأفكار المنحرفة، وسلك مسلك الزهاد ولبس لبوس المرشد الديني الذي تُحفظ حكمه وعظاته عن ظهر قلب(٣٠). وقد نقلت أخبار عن صلات له برهبان مسيحيين تركت لغتهم الورعة أثرها في مواعظه، بل حتى في المفردات التي كان يستخدمها(٣١). وكانت مرجعياته المصرَّح بها في الغالب هي تلك التي يقول إنه قرأها في التوراة والزبور (المزامير)، أو في «بعض كتب الحكمة».

والأرجح أنه كان يعرف الأناجيل أيضاً، إذ كان يستشهد بمقاطع منها بصورة شبه حرفية. ولكن ذلك لا يعني أن تقاه كان يهودياً أو مسيحياً بحصر معنى الكلمة. وعندما كانت تُنقل عنه عبارات مستمدة من الإنجيل كالتالية: «زمَّرنا لكم فلم ترقصوا»، أو «يا بني إسرائيل تدعونني بألسنتكم وقلوبكم بعيدة عني»، فإن هذه الشواهد العالقة في ذاكرته تبدو خارج سياقها الأصلي ومشدودة باتجاه خطاب تقوي ووعظي محض(٣٢).

---

(٢٨) ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، الجزء الثاني، ٩. ٢٥١. والجاحظ، **البيان والتبيين**، الجزء الثاني، ص ١٧٣.

(٢٩) الجاحظ، **البيان والتبيين**، الجزء الأول، ص ٣٩٤. الكتاب نفسه، الجزء الثاني، ص ١٩٣، ثم ص ٢٦٨-٢٦٩.

(٣٠) ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، في مواضع متفرقة. وأبو نعيم (أحمد بن عبد الله الأصفهاني): **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، الجزء الثاني، ص ٣٥٧-٣٨٩، وفي مواضع متفرقة. والأصفهاني، **الأغاني**، الجزء السادس، ص ٢٥٩، والجزء الثالث، ص ١٧٦-١٧٧.

(٣١) ومنها كلمة «الطوبى» الدالّة على الراحة الأبدية في الآخرة. وهي وافدة على العربية من السريانية. ونحن نلقاها في اللغة العربية المسيحية المسماة بـ «الوسطى». انظر بهذا الصدد أبو نعيم الأصفهاني: **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، الجزء الثاني، ص ٣٦٢، ٣٦٥، ٣٦٩، ٣٧٥.

(٣٢) المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص ٣٥٨، ٣٦٢. وانظر ما يوازي ذلك في الأناجيل. أنظر إنجيل متى، الإصحاح الحادي عشر، الآية (١٧): «زمَّرنا لكم فلم ترقصوا، ندبنا لكم فلم تضربوا =



مهما يكن من أمر فإن مالك بن دينار وأقرانه ساهموا إلى حد كبير في إشاعة لغة دينية ورعة آتية من تراثات مجاورة وسابقة على الإسلام، وفي إدامتها في الوسط الإسلامي.

ما يهمنا أيضاً في إطار هذا الفصل هو مهنته. فقد كان **ورّاقاً** أي صاحب «مكتبة»، بمعنى أنه كان يجهِّز الأوراق من أجل الكتابة وينسخ عليها النصوص التي يبيعها. وكان يعيش بشكل متواضع من الأجر الذي يتقاضاه مقابل ما يستنسخه من نصوص المصحف(٣٣). **وبالتعاون مع زميل له يدعى مطر، انتهى به الأمر إلى إقناع شيخه** حسن البصري لكي يقبل الاعتراف بأن ممارسة هذه المهنة أمر حلال(٣٤). وكان من جملة أصدقائه فقيه من الخوارج معروف في البصرة، فوضع حداً لوساوسه مؤكداً له بأن مهنته جيدة وهي حلال تماماً بشرط أن يمارسها على تقطع: «من ورقة إلى ورقة»، أو «من آية إلى آية»، أو حتى «من كلمة إلى كلمة»(٣٥). ولعل ممارسة النساخة على هذا النحو، في وقت كانت فيه المصاحف لا تزال في طور الترتيب على الأرجح، تفسّر لنا السبب في أن المخطوطات القرآنية القديمة التي وصلتنا ليست في أغلب الأحيان سوى أجزاء، مطوّلة بقدر أو بآخر من القرآن، وليس مصحفاً مكتملاً.

ويبدو أيضاً أن الوراق كان يجد نفسه أمام نصوص متنوعة إلى حد كبير. وقد ارتبط اسم مطر، زميل مالك بن دينار، بقصة طُرحت فيها أيضاً مسألة المتاجرة بكتب التوراة: أهي حلال أم حرام؟. ذلك أنها أيضاً من «كتب اللّه»، وبخاصة كتاب دانيال الذي كان يشغل الناس آنذاك على ما يبدو(٣٦).

= صدوركم». وانظر إنجيل لوقا، المقطع الحادي عشر، الآية (٣٢): «زمَّرنا لكم فلم ترقصوا، ندبنا فلم تبكوا». وانظر سفر إشعيا في العهد القديم، الإصحاح (٢٩)، الآية (١٣): «آه يا بني إسرائيل. إنكم تتقربون إليّ بأفواهكم ولكن قلوبكم بعيدة عني».

(٣٣) ابن قتيبة، **«المعارف»**، ص ٥٧٧. وابن حجر، **تهذيب التهذيب**، الجزء العاشر، ص ١٣-١٤ (رقم ١٥).

(٣٤) ابن أبي داؤود، **كتاب المصاحف**، ص ١٧٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٣١-١٣٢. وأبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، الجزء الثاني، ص ٣٦٧.

(٣٦) ابن أبي داؤود، **كتاب المصاحف**، ص ١٥٨-١٥٩. وانظر كتابنا هذا القسم الثاني، الفصل السادس، الفقرة الخامسة. وكذلك، أنظر القسم الثالث، الفصل الخامس، الفقرة الثانية.



٥ ـ همّام بن منبّه

هناك حالة أخرى تبدو لي هي أيضاً بليغة الدلالة على الدور الذي لعبه غير العرب في تشكيل الكتابات الإسلامية، وهي حالة همَّام بن منبّه الذي توفّي نحو عام (٧٢٠م). ويُقال بأنه روى مباشرة أحاديث نبوية عن أبي هريرة (توفّي عام ٦٧٨م أو قبله أو بعده بقليل)، وهو من صحابة محمد المعروفين جداً، وأحد الذين نقلت تحت هيبة اسمه أعداد هائلة من الأحاديث. وإذا صحّ أن همّاماً كان تلميذه، فلا بد أن ذلك في شبابه، وذلك لأن شيخه مات قبله بأربعين سنة.

في مجموعة النصوص التي وضعت تحت اسم أبي هريرة في **مسند** أحمد بن حنبل نقع في لحظة ما على سلسلة تتألف من (١٣٨) حديثاً، وآتية من وثيقة مكتوبة تعرف باسم **صحيفة** همّام بن منبّه، كان أشار إلى مضمونها عدد المصنِّفين اليمنيين مثله، وقد عُثر منها على نسخ مخطوطة مستقلة أكثر تأخراً من حيث الزمن. وقد دمج ابن حنبل أحاديث الصحيفة كلها ضمن المجموعة الموضوعة تحت اسم أبي هريرة، ولكن بدون انقطاع واضح عن بقية النص لا في البداية ولا في النهاية[٣٧].

ولنا أن نلاحظ أن الشكل العام لهذه المجموعة مبتكر ومتميّز عن البقية[٣٨]. فهناك سلسلة إسناد واحدة تغطّي هذه المجموعة المكتوبة والمؤلفة من أحاديث مستقلة بعضها عن بعض، وكل حديث مُستهَلّ بالصيغة التالية: «قال رسول اللّه» بدون تحديد لأي ظرف قيل فيه[٣٩]. وتختلط بالأحاديث العادية حكم وأحاديث قدسية تبتدئ بـ«قال اللّه تعالى»، هذا بالإضافة إلى عدد من القصص القصار المستمدة من التراثات اليهودية والمتعلقة بآدم، وموسى، وأيوب، إلخ.

---

(٣٧) ابن حنبل، **المسند**، الجزء الثاني، ص ٣١٢-٣١٨، نقلاً عن عبد الرزاق نقلاً عن معمر.

(٣٨) وهذا ما يمكن أن نلاحظه أيضاً في الطبعات التي ظهرت لاحقاً للمخطوطات التي تم العثور عليها. أنظر بهذا الصدد محمد حميد اللّه: **أقدم تأليف في الحديث النبوي، صحيفة همّام بن منبّه ومكانتها في تاريخ علم الحديث**، بحث منشور في مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ٢٨ (١٩٥٣).

(٣٩) من منظور الشكل يذكّرنا هذا بالأقوال المأثورة عن يسوع والمجموعة في الإنجيل المنسوب إلى توما، حيث يبتدئ كل قول منها بعبارة «قال يسوع» بدون أن يكون هناك أي رابط سردي. أنظر بهذا الصدد: **كتابات مسيحية منحولة** *Écrits Apocryphes Chrétiens*، منشورات غاليمار، ١٩٩٧، ص ٣٣ وما تلاها.



لم يكن همام بن منبه ينتمي إلى أسرة من **الموالي**. ولكنه كان الابن البكر لسلالة يمنية من أصل غير عربي، متحدرة من ذرية فارسية من العسكر الذين استقروا في اليمن بعد الاحتلال الساساني لتلك البلاد حوالى عام ٥٧٠ من تقويمنا الميلادي. وكان هؤلاء الناس يدعون **بالأبناء**[٤٠]. وكان منبّه، والد همّام، من «هراة» الواقعة غربي أفغانستان الحالية، وكان اعتنق الإسلام مبكراً. وأشهر أفراد أسرة منبّه هو أخو همام الأصغر، واسمه: وهب بن منبّه (توفّي نحو ٧٣٢م). وقد نقل وهب هذا إلى اللغة العربية العديد من المأثورات ذات الأصل اليهودي أو المسيحي، والتي تؤلف جزءاً مما يدعى عموماً **بالإسرائيليات**، أي الأخبار والمأثورات اليهودية والمسيحية على حد سواء. وبالإضافة إلى القرآن نفسه، تحضر هذه الإسرائيليات أيضاً في التفاسير القرآنية الكلاسيكية، وبخاصة لدى الطبري، كما في تلك الأدبيات التي ستزدهر لاحقاً كثيراً تحت اسم: **قصص الأنبياء**. وقد أصبح اسم وهب بن منبّه رمزاً لهذه الأدبيات دونما اعتبار لمدى صحة نسبتها إليه[٤١].

هكذا ندخل مع أسرة منبه إلى أوساط الورّاقين والكُتَّاب مباشرة، بعيداً عن أوساط الرواة الشفهيين للأحاديث. وقد زعم وهب، أخو همّام، أنه قرأ في الكُنُس اليهودية اثنين وتسعين أو ثلاثة وتسعين «كتاباً منزلاً»، ومن بينها عشرون كتاباً موقوفاً على الخاصة. وطبقاً لعناوين الكتب التي يذكرها، نستطيع بسهولة أن نتعرف فيها الكتب التوراتية والمنحولات اليهودية[٤٢]. علاوة على ذلك، كان يسافر كثيراً إلى

---

(٤٠) أنظر فيما سبق، القسم الثاني، الفصل الثاني، الفقرة الرابعة.

(٤١) بعض موضوعات الإسرائيليات وأشخاصها عُرضت وحُلِّلت من قبل ج.ل. ديكلي، في دراساته (أيوب)، و(داؤود) و(إشعيا) في كتابه: **المسلمون الأوائل في مواجهة المأثور التوراتي، ثلاث حكايات عن أيوب**، *Les Premiers Musulmans face à la tradition biblique. Trois récits sur Job*، منشورات لارماتان، ١٩٩٦. وانظر للمؤلف نفسه أيضاً: **داؤود كما يتحدث عنه المسلمون**، *David raconté par les musulmans*، باريس، منشورات سيرف، ١٩٩٩. وانظر أيضاً للمؤلف نفسه: **حكاية إسلامية عن إشعيا** *Un récit musulman sur Isaïe*، باريس، منشورات سيرف ٢٠٠١. وحول وهب بن منبّه انظر المقالة التي كتبها عنه في **الموسوعة الإسلامية**، ج.هوروفيتز، الطبعة الأولى، الجزء الرابع، ص ١١٤٢-١١٤٤.

(٤٢) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الخامس، ص ٥٤٣. وانظر أيضاً ابن هشام، كتاب **التيجان في ملوك حمير**، ص ٩-١٠.



«هراة»، مسقط رأس والده، لكي يدرس فيها كل ما يخص تلك المدينة(٤٣). ولكن اهتمامه الأخير هذا لم يحظَ بالدراسة حتى الآن بما فيه الكفاية، بالمقارنة مع ما عرُف عنه أو دُرِس حتى اليوم عن اهتمامه **بالإسرائيليات**(٤٤).

وأما همّام نفسه فكان يشتري الكتب لحسابه الخاص ولحساب أخيه أثناء هذه الرحلات(٤٥). وبحكم ما نعرفه عنه وعن بيئته، وبالاستناد إلى صحيفته، فإنه يصعب علينا أن نعتقد أنه لم يكن إلا مجرد ناقل سالب للأحاديث التي ينقلها عن أبي هريرة مثله مثل أي ناقل عادي عن صحابة محمد. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عما كان ينقله أخوه وهب عن ابن عباس أو تحت اسمه. فما تعزوه صحيفة همام إلى محمد عبر أبي هريرة قد لا يكون سوى ضرب من التأليف التنكّري أو من «فن الكتابة» المشروط بموقع تبعية الموالي لسادتهم من الارستقراطية العربية(٤٦). وتصور لنا واحدة من روايات ابن سعد في **طبقاته** وهب بن منبّه وأحد زملائه، وهو فارسي يمني مثله، وهما يواجهان محمد بن يوسف أخا الحجاج ووالي اليمن. والرواية ذات دلالة على هذه العلاقات الملتبسة(٤٧).

---

(٤٣) ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، الجزء الحادي عشر، ص ١٤٧-١٤٩.

(٤٤) حول وهب بن منبّه، أنظر كتاب ر.ج. خوري بعنوان: وهب بن منبّه *Wahb B.Munabbih, Teil 1, «Der Heidelberg papyrus PSR Heid Arab 23» Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1972 (Codices Arabici Antiqui)*. وانظر أيضاً بحث ألفريد لويس دي بريمار «كما كُتِب». «تاريخ نص». منشور في مجلة الدراسات الإسلامية (بالفرنسية ستوديا إسلاميكا)، العدد LXX (١٩٨٩)، ص ٥١-٥٦. وانظر أيضاً بحث فيفيان كوميرو: عزرا الرابع والأدبيات الإسلامية، بحث منشور في «مجلة التاريخ والفلسفة الدينية» (ستراسبورغ)، ٨٠، رقم ١ (٢٠٠٠) ص ١٣٧-١٥١.

(٤٥) ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، الجزء الحادي عشر، ٥٩ (رقم ١٠٦).

(٤٦) فيما يخص «فن الكتابة» انظر كتاب ليو ستراوس: **الاضطهاد وفن الكتابة** *La Persécution et l'art d'écrire*، (١٩٤١)، مترجم عن الإنكليزية إلى الفرنسية ـ سيدني، باريس، مطبوعات بوكيت، باريس ١٩٨٩، ص ٧. ١٤٣.

(٤٧) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء الخامس، ص ٥٤١-٥٤٢، في ترجمة المحدّث اليمني طاووس بن كيسان. وكان طاووس هذا قد أثار غضب أخي الحجاج بن يوسف لأنه لم يشأ أن يضع خمار الطيلسان الذي أمر الوالي أحد خدّامه بإلقائه على كتفيه، بل أسقطه على الأرض بهزِّه كتفيه. وعندئذ قال له وهب بن منبّه: «واللّه إن كنتَ لغنياً أن تغضبه علينا». ونحن نعلم أن وهب سُجِن ثم مات في السجن بعد ضربه بالعصا.



ويمكننا أن نطرح نوعاً مماثلاً من الأسئلة بصدد التفسيرات التي قدمها ابن عباس، ابن عم محمد، للنصوص القرآنية، والتي تدعى **تفسير ابن عباس**. فلائحة أسماء نَقَلَة تفاسيره، التي وصلتنا عن طريق مؤلف مجهول ينتمي إلى القرن الحادي عشر، تستحق التحليل والدراسة. ولا ريب في أن العديد من سماتها رمزية كمثل العدد عشرة الدال على الكمال، أو تلك الروابط التي يُقال لنا إن النَقَلَة العشرة عقدوها مع مكة عاصمة الإسلام[٤٨]. ولكن هناك سبعة ناقلين على الأقل في هذه اللائحة ممن يتمتعون بخصيصة مشتركة تستوقف الانتباه: وهي أنهم جميعاً من **الموالي**.

٦ ـ كبار رواة الحديث النبوي

من بين المحدثين الستة الذين ظهروا في الجيل الذي تلا مباشرة جيل همّام، والذين يقدمهم المأثور الإسلامي بوصفهم كبار رواة الحديث، نجد ثلاثة منهم من الموالي[٤٩]. وكان في عدادهم الأعمش بن مهران (٦٧٨-٧٦٥)، وهو من أصل فارسي ومن منطقة طبرستان، وإن وُلِد في الكوفة بالعراق. وكان متشيعاً. وفضلاً عن أنه كان محدِّثاً، فقد كان متضلعاً أيضاً في قراءة النصوص القرآنية. يقول ابن سعد عنه: «وكان الناس يحضرون مصاحفهم فيعارضونها ويصلحونها على قراءته، وكان الأعمش يقرأ قراءة عبد اللّه بن مسعود»[٥٠].

وأما فيما يخص الأحاديث فإن زميله الزهري، مقدَّم أهل المدينة في هذا الشأن، والخادم الأمين للسلالة الأموية، كان يشتبه كثيراً بالعراقيين ويذهب إلى أن الأعمش يضيف من عنده إلى الروايات المعتمدة. فقد هتف قائلاً عندما جيء له بحديث وعرف ما به من تغيير: «واللّه إن هذا لعلم! ما كنت أرى أحداً يعلم هذا!»[٥١].

---

(٤٨) أنظر بحث كلود جيليو: «بدايات التفسير القرآني»، في: **الكتابات الإسلامية الأولى**، ص ٨٦.

(٤٩) حول هذه اللائحة، أنظر ج.هـ.أ.جوينبول: **المأثور الإسلامي. دراسات حول التسلسل الزمني للحديث في مراحله الأولى**، ص ١٦٤.

(٥٠) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء السادس، ص ٣٤٢. صحيح أن «قراءة» الأعمش القرآنية لا تعدّ من القراءات السبع المأذونة، ولكنها مدرجة في القوائم المكمِّلة لتلك التي تم اعتمادها رسمياً.

(٥١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ص ٣٤٢-٣٤٣. وابن حجر: **تهذيب التهذيب**، الجزء الرابع، ص ١٩٥-١٩٧ (رقم ٣٨٦).



وأخيراً هناك قائمة تضم اثني عشر محدثاً من القرن الثامن الميلادي ممن يُقال إنهم لم يكتفوا بالنقل الشفهي، بل كانوا من أوائل من سجل الأحاديث في مؤلفات مكتوبة. والحال أنه بين هؤلاء الاثني عشر محدثاً كان تسعة من الموالي(٥٢). «وأول من كتب» الحديث منهم، كما قِيل لنا، كان ابن جريج (مات عام ٧٦٧ أو ٧٦٨م) ولم يكن عربياً، بل كان من «موالي» الأمويين. وكان جده رقيقاً، من أصل بيزنطي في أرجح الظن، للسلالة الحاكمة(٥٣).

* * *

نستنتج من كل ما سبق أن تدوين النصوص الإسلامية المقدسة (القرآن والحديث) كان عبارة عن عملية معقدة ومتدرجة. وتاريخ هذا التدوين، مع كُتَّابه الذين أنجزوه، لا يزال يحيط به عدم اليقين بالنظر إلى تشتت المعلومات التي وصلتنا عنهم في كتب متأخرة عموماً، ولا تخلو من اضطراب في النقل ومن تناقض. ولكن ينبغي مع ذلك أن ندين بالشكر لمؤلفي هذه الكتب لبراعتهم من ناحية أولى في فن التلميح، ولعدم بخلهم من جهة ثانية في تقديم روايات متباينة للقصة نفسها، ووجهات نظر متناقضة عن الأحداث والوقائع نفسها، وأحكام متضاربة عن الرواة والنَقَلة أنفسهم.

ولكن الرؤية العامة التي انطلقوا منها كانت محكومة بقوالب راسخة حتى منذ وقتهم. فقد كانوا راسخي الاقتناع بأن تدوين القرآن قد تلا مباشرة نزوله، واكتمل مع توحيد عثمان للمصاحف، وكانوا على ثقة تامة أيضاً بأن ما نقلوه من أحاديث إنما هو تكرار حرفي، أو شبه حرفي، لما نطق به النبي نفسه، واستناداً إلى سلاسل إسناد موثوقة ومتحقق من هوية رجالها. ولكن ذلك لم يحل دون أن يقدم لنا هؤلاء المصنفون أنفسهم، بحكم آلية النقل الإسنادي ذاتها، وبحكم تواقت تدوين النصوص الإسلامية مع نشوب صراعات دموية بين التيارات السياسية المتخاصمة، تساؤلاتهم

---

(٥٢) ج.هـ.أ. جوينبول: **المأثور الإسلامي. دراسات حول التسلسل الزمني للحديث في مراحله الأولى**، ص ١٦٤.

(٥٣) ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، ج ٥، ص ٤٩٠-٤٩٢، وابن حجر: **تهذيب التهذيب**، ج ٦، ص ٣٥٧-٣٦٠، والسيوطي: **طبقات الحفاظ**، ص ٧٤.



الخاصة عن وقائع وأحداث كانت تسير غالباً في اتجاه معاكس للقوالب النظرية التبسيطية التي كانت تعمر رؤوسهم وتوجِّه كتاباتهم.

هذا معناه أنه لا يجوز أن ندرس التأسيسات الكتابية للإسلام بمعزل عن مجمل الشروط العامة التي تحكمت ببلورتها خلال القرنين الأولين للهجرة، أي السابع والثامن للميلاد. فالظروف الداخلية للأمة الإسلامية الأولى، قبل الفتوح وفي أثنائها وفيما بعدها، لا يمكن أن تُعْزَل عن السياق التاريخي العام الذي كان سائداً في الشرق الأدنى الذي كان منطقة فتوح من جهة، وغاصاً بالكتابات الدينية السابقة على الإسلام من جهة أخرى. وهذا ما يتجلّى لنا بوضوح من خلال النصوص الإسلامية ومضمونها منذ بداية بلورتها، كما من خلال الرجال الذين قُدِّموا لنا بصفتهم الفاعلين الرئيسيين في زمن محمد وخلفائه على مدار القرن السابع الميلادي.

هذا لا يعني أن الكتابات الإسلامية هي نسخة طبق الأصل، وبخصوص كل النقاط، عن المأثورات الكتابية السابقة، حتى بما فيها الإسرائيليات الكثيفة الوجود في القرآن والحديث. فالمسلمون قد أعادوا تفصيل هذه المأثورات السابقة وأعادوا صياغتها طبقاً لمقتضيات ديانتهم التوحيدية الخاصة، وطبقاً ثانياً لنمط تكوين الأمة التي ستكون أمتهم، وطبقاً أخيراً لمقتضيات التعبير عن إيمانهم بالتفوق السياسي والديني على جميع الأمم الأخرى.

إذاً، وطرداً مع تعمّق معرفتنا بهذه الظروف العامة، يمكننا أن ندرك بشكل أدق خصوصية الكتابات الإسلامية وما يمكن أن تتمتع به من هوية متميزة بالقياس إلى المنابع التي شربت منها وارتوت بها عبر الرجال ونصوصهم. وليس من طريق غير هذا الطريق إلى الدراسة الجادة للتأسيسات الكتابية للإسلام.



رابطة العقلانيين العرب
من أجل ثقافة نقدية تنويرية علمانية

إصدارات الرابطة

١. **فلينزع الحجاب**، تأليف شاهدورت جاڤان، ترجمة فاطمة بلحسن. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٢. **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي**، تأليف جورج طرابيشي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٣. **ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، تأليف جورج طرابيشي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٤. **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٥. **حرية الاعتقاد الديني**، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٦. **نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، تأليف رجاء بن سلامة. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٧. **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٨. **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٩.

٩. **٢٣ عاماً: دراسة في الممارسة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب. الطبعة الثالثة، دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.

١٠. **علم نفس الجماهير**: تأليف سيغموند فرويد، ترجمة وتعليق جورج طرابيشي. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.

١١. **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.

١٢. **هرطقات ١: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٨.

١٣. **هرطقات ٢: العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية**، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

١٤. **العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية**، تأليف كارولين فوريست وفياميتا فينر، ترجمة غازي أبو عقل. دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.

١٥. **عمانويل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**، تأليف محمد المزوغي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٧.



١٦. **الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟** تأليف هاشم صالح. دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٧.
١٧. **الحجاب،** تأليف جمال البنا. دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.
١٨. **أسرار التوراة،** تأليف روجيه الصبّاح، ترجمة صالح بشير. دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.
١٩. **مدخل إلى التنوير الأوروبي،** تأليف هاشم صالح. الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٧.
٢٠. **هدم الهدم، إدارة الظهر للأب السياسي والثقافي والتراثي،** تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٧.
٢١. **معضلة الأصولية الإسلامية،** تأليف هاشم صالح. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٨.
٢٢. **في نقد إنسان الجموع،** تأليف رجاء بن سلامة. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨.
٢٣. **إمامة المرأة،** تأليف جمال البنا. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٤. **الإسلام والحرية،** تأليف محمد الشرفي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٥. **حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية،** تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٦. **الإسلام معطَّلاً: العالم الإسلامي ومعضلة الفوات التاريخي،** تأليف فريدون هويدا، ترجمة حسين قبيسي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٧. **امرأتنا في الشريعة والمجتمع،** تأليف الطاهر الحداد. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٨. **موجز فكر التنوير،** تأليف د. عثمان أشقرا. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٩. **الحداثة وتحرير الإنسان،** مجموعة باحثين. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٣٠. **١٧٨٩: ثورات الحرية والمساواة،** تأليف روبرت بالمر، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨.
٣١. **تأسيس الإسلام: بين الكتابة والتاريخ،** تأليف ألفريد لويس دي بريمار، ترجمة عيسى محاسبي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٩.
٣٢. **المفكرون الأحرار في الإسلام،** تأليف دومينيك أورفوا، ترجمة جمال شحيد، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.
٣٣. **الإسلام والتحليل النفسي،** تأليف فتحي بن سلامة، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.
٣٤. **المدينة الإسلامية والأصولية والإرهاب،** تأليف عبد الصمد الديالمي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.
٣٥. **المعجزة: أو سبات العقل في الإسلام،** تأليف جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.
٣٦. **وردة في صليب الحاضر: نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديموقراطية،** تأليف جاد كريم الجباعي، دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٣٧. **الديموقراطية،** تأليف جان ميشيل دوكونت، ترجمة حسن عيسى، دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.



٣٨. **ثم حلقت لحيتي**، تأليف فواز الشروقي، دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.

٣٩. **وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي**، تأليف خالد غزال، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٩.

«الإسلام واحداً ومتعدداً»

سلسلة دراسات يشرف عليها د. عبد المجيد الشرفي

صدر منها إلى الآن عن دار الطليعة ببيروت:

٤٠. **الإسلام الخارجي**، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة.

٤١. **إسلام المتكلمين**، تأليف محمد بوهلال.

٤٢. **الإسلام السني**، تأليف بسام الجمل.

٤٣. **الإسلام الشعبي**، تأليف زهية جويرو.

٤٤. **الإسلام الحركي، بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية**، تأليف عبد الرحيم بوهاها.

٤٥. **إسلام الفلاسفة**، تأليف منجي لسود.

٤٦. **الإسلام في المدينة**، تأليف بلقيس الرزيقي.

٤٧. **الإسلام «الأسود» جنوب الصّحراء الكبرى**، تأليف محمد شقرون.

٤٨. **الإسلام الآسيوي**، تأليف آمال قرامي.

٤٩. **إسلام الفقهاء**، تأليف نادر الحمامي.

٥٠. **إسلام المتصوفة**، تأليف محمد بن الطيب.

٥١. **إسلام المجددين**، تأليف محمد حمزة.

٥٢. **الإسلام العربي**، تأليف عبد الله خلايفي.

٥٣. **إسلام عصور الانحطاط**، تأليف هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي.

٥٤. **إسلام الأكراد**، تأليف تهامي العبدولي.

٥٥. **إسلام الساسة**، تأليف سهام الدبابي الميساوي.

٥٦. **إسلام عصور الانحطاط**، تأليف الورتاني/القمودي.

سلسلة كراسات «الأوان»

تصدر عن دار بترا

٥٧. **تابو البكارة**، دمشق ٢٠٠٩.

٥٨. **الرقابة بوجوهها وأقنعتها المختلفة**، دمشق ٢٠٠٩.

٥٩. **قراءات في الإرهاب**، دمشق ٢٠٠٩.

٦٠. **المرأة وحجابها**، دمشق ٢٠٠٩.



إصدارات الرابطة تحت اسم
المؤسسة العربية للتحديث الفكري

٦١. **أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي بكر الرازي**، تأليف أبو حاتم الرازي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٣.

٦٢. **في الائتلاف والاختلاف - ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم**، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة. دار المدى، دمشق ٢٠٠٤.

٦٣. **ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، تأليف داريوش شايغان، ترجمة محمد الرحموني. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٤.

٦٤. **الحداثة والحداثة العربية**. دار بترا، دمشق ٢٠٠٤.

٦٥. **النهضة وصراع البقاء**، تأليف إبراهيم بدران. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٦٦. **الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية - العنف والدين في المسيحية والإسلام**، تأليف جان فلوري، ترجمة غسان مايو. دار المدى، بيروت ٢٠٠٥.

٦٧. **أسباب النزول**، تأليف بسام الجمل. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٦٨. **الإنسان نشوؤه وارتقاؤه**، تأليف جان شالين، ترجمة الصادق قسومة. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٦٩. **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، تأليف محمد حمزة. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٧٠. **السنة: أصلاً من أصول الفقه**، تأليف حمادي ذويب. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٧١. **العلمانية**، تأليف غي هارشير، ترجمة رشا الصباغ. دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

٧٢. **الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي**، الجزء ١، تأليف جورج مينوا، ترجمة موريس جلال. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٧٣. **محاكم التفتيش**، تأليف غي وجون تستاس، ترجمة ميساء السيوفي. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٧٤. **ما هي العلمانية؟**، تأليف هنري بينا-رويث، ترجمة ريم منصور الأطرش. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٧٥. **الفكر الحر**، تأليف أندريه ناتاف، ترجمة رندة بعث. دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

للاتصال برابطة العقلانيين العرب : arabrationalists@yahoo.fr



هو دراسة تسعى إلى أن تكون موثّقة عن تأسيس الإسلام مثلما ظهر في التاريخ. ويحاول مؤلّفها، ألفريد لويس دي بريمار، رسم بعض الملامح المتميّزة لأصول الإسلام في خطوطها العريضة، وكذلك بعض ملامح تكوّنه كما تتجلّى في النصوص التأريخية الإسلامية أو الأجنبية.

وميزته أنه يقدّم قراءة مزدوجة عن الإسلام الأول من داخله وخارجه معاً، معتمداً في المقام الأول على النقوش والوثائق والنصوص المبكرة، سواء منها المكتوبة بالعربية أو السريانية أو اليونانية، بحيث استحقّ عنوانه: تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ.

ألفريد لويس دي بريمار كان أستاذاً مبرّزاً في جامعة بروفانس ومدرّساً وباحثاً في معهد الأبحاث والدراسات عن العالم العربي والإسلامي. وقد توفّي عام ٢٠٠٦ قبل أن يتاح له استكمال مراجعة هذه الترجمة العربية لكتابه.






ISBN 978-1-85516-666-0

